



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

891.1
C 484

STUDIEN ZUR INDISCHEN ERZÄHLUNGSLITERATUR.

I.

PACCEKABUDDHAGESCHICHTEN.

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

MIT GENEHMIGUNG

DER HUMANISTISCHEN SEKTION

DER WEITBERÜHMTE PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT ZU UPSALA

ZUR ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG VORGELEGT

VON

JARL CHARPENTIER
LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 24. OKTOBER 1908, 10 UHR VORMITTAGS

IM HÖRSAAL IV STATTFINDEN.



UPSALA 1908

AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI

EDV. BERLING.

7

129162

Vorwort.

Auf den folgenden seiten wird der meines wissens erste versuch gemacht, diejenigen indischen legenden, die sich an den berühmtesten der sogenannten *paccekabuddha's*¹ knüpfen, kurz zu verwerthen. Dass eine solche erste arbeit an vielen stellen unvollständig und sogar fehlerhaft sein muss, davon kann niemand mehr überzeugt sein als der verfasser selbst; jedoch hege ich die hoffnung, dass damit mindestens etwas für die märchenkunde Indiens erreicht sein wird. Andere forscher werden mit ausgedehnterem material und grösserem glück die lücken vervollständigen können, die sich an leider allzu vielen stellen meiner arbeit finden werden, vielleicht darf ich auch selbst hoffen einmal später was dazu beisteuern zu können.

Leider ist — mit ausnahme der epochemachenden arbeit Benfey's — bis in die letzte zeit die indische erzählungslitteratur, die so unendlich reiche schätze birgt, allzu wenig bearbeitet worden. In den letzten jahrzehnten haben sich aber mehrere ausgezeichnete forscher — wie Jacobi, E. Leumann, L. Feer, Lüders, Tawney, J. J. Meyer, Hertel u. a. — bemüht theils neue fundgruben dieser literatur ans licht zu ziehen, theils das alte sowie das neu gefundene geschichtlich und komparativ zu verwerthen. Wenn es mir gelungen wäre, zu dieser grossen arbeit mindestens etwas beigesteuert zu haben, das zur aufklärung einiger probleme von nutzen sein könnte, dann wäre die mühe, die ich bei dieser arbeit aufgewendet habe, vielfältig zurückerstattet worden.

¹ Dass ich die pūliform des wortes verwendet habe, hat darin seinen grund, dass sie unendlich viel gewöhnlicher ist als sowohl *pratyekabuddha* wie *patteyabuddha*.

Meine abhandlung war ursprünglich viel weitläufiger und umfasste auch mehrere kleine abteilungen, die mit den *paccekabuddha*-geschichten nicht in zusammenhang standen. Da es sich aber nicht als ratsam herausstellte eine so ausgedehnte arbeit als dissertation drucken zu lassen, habe ich die kleineren abschnitte weggelassen um sie anderswo zu publizieren (von diesen werden zwei in der ZDMG. demnächst erscheinen). Es schien mir nämlich am angemessensten die *paccekabuddha*-geschichten, denen doch ein gemeinsamer zug inneliegt, an einer stelle zu vereinigen.

Es ist mir beim abschluss dieser kleinen vorbemerkung eine ebenso angenehme wie notwendige pflicht allen denen, die mir bei meiner arbeit auf irgend eine weise behülflich gewesen sind, meinen besten dank auszusprechen. Dabei muss ich zuerst meiner beiden lehrer gedenken: Professor Dr. K. F. JOHANSSON, der mir während meiner ganzen studienzeit immer mit der grössten freundlichkeit und dem lebhaftesten interesse entgegengekommen ist, hat mir überhaupt den ersten anstoss zur beschäftigung mit der indischen erzählungsliteratur gegeben; bei meiner jetzigen arbeit hat er mir immer mit der wertvollsten hülfe in rat und tat beigestanden. Ihm sei deswegen ein gebührender anteil meiner dankbarkeit ausgesprochen; alles was ich ihm schulde, kann leider in diesen kurzen zeilen nicht ausgedrückt werden. Geh. Regierungsrat Professor Dr. HERRMANN JACOBI a. d. Univ. Bonn a. Rh., bei dem ich das sommersemester 1907 studierte, hat mich zuerst in das studium der präkritliteratur und des Jainismus eingeführt; später hat er mir während der ausarbeitung des vorliegenden werkes mehr als einmal durch wertvolle briefliche mitteilungen hülfe geleistet. Die zeit, in der ich das glück hatte seine tiefen kenntnisse und unvergleichlich feinfühlig-würdigung der indischen literatur, seinen scharfsinn und grossartigen entusiasmus für die indologie kennen zu lernen, wird bei mir immer in teurerem andenken bewahrt bleiben.

Meinem fachgenossen an der hiesigen universität, Herrn Cand. phil. H. SMITH, verdanke ich auch mehrere scharfsinnige bemerkungen und glückliche verbesserungen, die er mir bei der vorbereitenden diskussion meiner abhandlung in unserem seminar gütigst mitgeteilt hat.

Den herren, Professor Dr. E. LEUMANN a. d. Univ. Strassburg i. E., der mir bei brieflichen anfragen in liebenswürdigster weise geholfen hat, und Dr. W. HÜTTEMANN in Marxloh, der mir gütigst seine ganze kollation der *Nāyādhammakahāo* zu verfügung stellte,

sowie Professor Dr. E. PAVOLINI in Florenz, dem ich eine gütige nachricht über eine seiner arbeiten verdanke, sei auch mein herzlichster dank ausgesprochen.

Schliesslich ist es mir auch eine angenehme pflicht Herrn Stud. phil. E. STUMPP aus Worms a. R., der während seines aufenthaltes an der hiesigen universität sich der arbeit unterzog mein manuskript durchzusehen, und ohne dessen hülfe der deutsche ausdruck gewiss überaus unbeholfen gewesen wäre, meine dankbarkeit zu bezeugen.

Upsala am 1 juni 1908.

JARL CHARPENTIER.

Abkürzungen.

- Abh.DMG.** = Abhandlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- Acad.** = Academy.
- Actes du XII congrès d. oriental.** = Actes du XII congrès des orientalistes, Firenze 1900.
- Açvaghōṣa Buddhacarita** ed. Cowell, Oxford 1893.
- Āit. Br.** = Āitareya Brāhmaṇa.
- Album Kern**, Leiden 1903.
- Amm. Marc.** = Ammianus Marcellinus.
- Āṅ. Nik.** = Āṅuttara Nikāya.
- Āp.** = Āpastamba.
- Arjunavarmadeva**, komm. zu Amaru.
- Āup. S.** = Āupapātika Sūtra.
- Ausg. Erz.** = Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī von H. Jacobi, Leipzig 1886.
- Āyāranga** (Sutta).
- Āvaçyaka Cūrṇi.**
- Āvaç. erz.** = Die Āvaçyaka—Erzählungen herausgegeben von E. Leumann, Leipzig 1897.
- Āvaç. niry.** = Āvaçyaka Niryukti.
- Avad. çat.** = Avadāna Çataka ed. Speyer, St. Petersburg 1902—
- Bālakṛṣṇa**, komm. zu Bāna's Kādambarī
- Ballini Agadadatta**, Firenze 1903.
- Bāudh.** = Bāudhāyana.
- BB.** = Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen herausgegeben von Bezenberger und Prellwitz.
- Benfey Pantsch.** = Pantschatantra übersetzt von Th. Benfey, 1—2. Leipzig 1859.

Bh. P. = Bhāgavata Purāṇa.

Bhāṇḍarkar Rep. = Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the
Bombay Presidency 1883—84, Bombay 1884.

Bigandet Vie ou légende de Gaudama, Paris 1878.

BR. = Böhtlingk-Roth Sanskritwörterbuch.

Brhatkathāmañjarī of Kṣemendra, Bombay 1901 (= Kāvyaṃālā 69).

Brhadār. Up. = Brhadāranyaka Upaniṣad.

Buddhaghōṣa, komm. zu Dhammapada.

Burnouf Introduction à l'histoire du buddhisme indien, 2 éd., Paris
1876.

» Lotus de la bonne loi, Paris 1852.

Bühler, Leben d. Hema. = Über das Leben des Jaina-Mönches Hema-
candra, Wien 1889.

Çāntyācārya, verf. einer vṛtti zu Uttarajjhayaṇa.

Çāntisūri, » » ṭīkā » »

Çat. Br. = Çatapatha Brāhmaṇa.

Childers = A Dictionary of the Pāli language by R. C. Childers, London
1875.

Çilāṅka, komm. zu Sūtrakṛtāṅga.

Çivadūsa, verf. einer Rezension der Vetālapaṅcaviṃṣati.

Cowell Jātaka = The Jātaka translated (by Chalmers, Rouse, Francis,
Neil and Cowell) under the editorship of E. B. Cowell, I—VI,
Cambridge 1905—1907.

Çubhaçālagani, verf. einer Rezension des Kathākoṣa.

Çukasaptati (text. simpl. ed. R. Schmidt, Leipzig 1893 [Abh.DMG.] —
übers. von R. Schmidt, Kiel 1894).

Cunningham, Ancient geography of India I, London 1871.

» Stūpa of Bharhut, London 1879.

Daçak(umāracarita) ed. by N. B. Godabole and K. P. Parab, Bombay
1898. [Vgl. weiter Meyer].

Deçin. = Deçināṃamālā des Hemaçandra ed. Pischel, Bombay 1880.

Devendra, verf. einer ṭīkā zu Uttarajjhayaṇa [zum teil herausgegeb. in
Ausg. Erz. von Jacobi].

Dh. = Dhātupāṭha.

Dhp. = Dhammapada (ed. Fausbøll, 1 aufl. Kopenhagen 1855, 2 aufl.
London 1900).

Dhp. Dutreuil de Rhin = Kharoṣṭhihschr. des Dhp. herausgegeb. von
Senart JA. 9, XII.

Divyāvad. = Divyāvadāna ed. by Cowell and Neil, Cambridge 1886.

F., Fausbøll s. Jāt.

Ferguson, Tree and Serpent Worship, London 1868.

Franke, Pāligr. u. lex. = Pāligrammatik und lexicographie, Strassburg 1902.

» P. u. Skt. = Pāli und Sanskrit, Strassburg 1902.

Gandhavaṃsa (herausgegeb. in JPTS. 1886).

GIAPH. = Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde herausgegeb. von Bühler und Kielhorn.

Govindasvāmin, komm. zu Mānavadharmācāstra.

GSAL. = Giornale della Società Asiatica Italiana.

Hārāvālī.

Hariv. = Harivaṃṣa.

Hc. = Hemacandra's Grammatik der Prākṛit-Sprachen herausgegeb. von R. Pischel, 1—2, Halle 1877—80.

Hehn Kulturpflanzen = Kulturpflanzen und Haustiere, 6 aufl. von O. Schrader, Berlin 1894.

Hemac. Pariṣiṣṭap = Sthavirāvalīcarita or Pariṣiṣṭaparvan by Hemacandra ed. by H. Jacobi, Calcutta 1883.

Herod. = Herodot.

Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pariṣiṣṭap. = Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariṣiṣṭaparvan, Leipzig 1908.

» Südl. Pañc. = Das südliche Pañcatantra, Leipzig 1906 (Sächs. Abh. XXIV: 5).

IA. = Indian Antiquary.

Ind. Spr. = Indische Sprüche von Böhtlingk, 1—3, St. Petersburg, 1870—73.

Ind. Str. = Indische Streifen von Weber.

I. St. = Indische Studien herausgegeb. von Weber.

JA. = Journal Asiatique.

Jāt., jāt. = The Jātaka together with its commentary, being tales of the anterior births of Gotama Buddha ed. by V. Fausbøll, I—VII, London 1877—97. [Auch mit F., Fausbøll citiert].

Jātakamālā ed. Kern, Boston 1891 (= HOS. I).

Jen. Litteraturzeit. = Jenaer Litteraturzeitung.

Johansson Shāhbāzgarhi = Dialekt der Shāhbāzgarhi-Redaktion der Edikte des Aṣoka, I Or. Congr. 8, II, 115 ff., II Upsala 1890.

JPTS. = Journal of the Pāli Text Society.

JRAS. = Journal of the Royal Asiatical Society.

Kāç. = Kāçikā.

Kādambarī of Bāṇa ed. by Peterson, 1--2, Bombay 1899—1900.

Kalāvīlāsa von Kṣemendra.

Kalhaṇa's Chronicle of the kings of Kas'mīr translated by M. A. Stein, 1—2, Westminster 1900.

Kāmas(ūtra) des Vātsyāyana übersetzt von R. Schmidt, 2 aufl., Leipzig 1900.

Kathākoça = The Kathākoça or treasury of stories translated by C. H. Tawney, London 1895 (Or. Transl. F.).

Kāuṣ. Up. = Kāuṣītaki Upaniṣad.

Kern Bijdrage = Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pali-geschriften voorkomende.

KS. = Kalpasūtra des Bhadrabāhu.

KSS. = Kathāsaritsūgara ed. by Durgāprasād, 2 ed., Bombay 1903.

Kullūka, komm. zu Mānavadharmāçāstra.

KZ. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung herausgeb. von A. Kuhn, A. Schleicher, E. Kuhn, J. Schmidt und W. Schulze.

Lakṣmīvallabha, verf. einer sanskrit-ṭikā zu Uttarajjhayaṇa.

Lalit. = Lalita Vistara.

Lévi, Le Théâtre Indien, Paris 1890.

» Le Nepal, 1—2, Paris 1905.

Liebrecht Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.

M., Manu = Mānavadharmāçāstra ed. Jolly, London 1887.

Mahābhāṣya.

Mahāv. = Mahāvagga.

Majjh. N(ik). = Majjhima Nikāya (ed. Trenckner u. Chalmers. PTS.).

Malayagiri, komm. zu Nandīsūtra.

Mārasaṃy. = Mārasaṃyutta.

Mār. P. = Mūrkaṇḍeya Purāṇa.

MBh. = Mahābhārata [I—IV, Calcutta 1834—39].

Meyer Daçakumāracarita (übers.), Leipzig 1902.

» Two twicetold tales, Chicago 1903.

» Kṣemendra's Samayamāṭṛkā (übers.), Leipzig 1903.

Mhv. = Mahāvastu publié par E. Senart, I—III, Paris 1882—97.

Mrcch(akatikā) herausgeb. von Stenzler, Bonn 1846.

Mudrārākṣasa by Viçākhadatta ed. by K. Tr. Telang, Bombay 1884.

Nandana, komm. zu Mānavadharmāçāstra.

Nāyādh. = Nāyādhammakahāo (citiert nach W. Hüttemanns kollation des textes).

Neumann Die Reden Gotamo Buddho's, I—III, Leipzig 1896—1902.

- Oldenberg Buddha.** Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5 aufl., Berlin 1906.
- Oman** The Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1905.
- Pāṇ.** = Pāṇini
- Pañc.** = Pañcatantra.
- Pañcasāyaka** (bei R. Schmidt Beitr. z ind. erot.).
- Pavolini** La novella di Brahmadata, Roma 1892.
- Pischel** Leben und Lehre des Buddha, Berlin 1906.
- » Pkt. Gr. = Grammatik der Prakrit-Sprachen, Strassburg 1900.
- Praphulla Chandra Ráy,** A History of Hindu Chemistry I, London 1907.
- Protap Chundra Roy,** engl. übersetzer des MBh.
- Ragh.** = Raghuvam̐ca.
- Rājan.** = Rājanighaṇṭu.
- Rājatar.** = Rājatarāṅginī.
- Rām.** = Rāmāyaṇa.
- Rep. of the arch. survey of west. India** = Report of the archæological survey of Western India.
- Rhys Davids** Buddhist Birth Stories, London 1880.
- RV.** = Rig-Veda.
- Samayamātrkā** af Kṣemendra, ed. by Durgāprasād and K. P. Parab, Bombay 1888 (= Kāvyaṃālā 10) — übers. von J. J. Meyer, Leipzig 1903.
- Sāṃkhyapprav.** = Sāṃkhyappravacanabhāṣya by Vijñānabhikṣu ed. by R. Garbe, Boston 1895 (HOS.).
- Sāṃyaktvakāumudī** (s Weber SBBAW. 1889: 2).
- Sāṃy. Nik.** = Sāṃyutta Nikāya ed. L. Féer and C. Rhys Davids, I—VI, London (PTS.) 1884—1904.
- SB.** = Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. classe.
- SBBAW.** = Sitzungs-Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
- SBE.** = Sacred Books of the East.
- Scherman** Visionslitt. =
- Schmidt** Beitr. z. ind. erot. = Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902.
- » Fakire und Fakirthum im alten und modernen Indien, Berlin 1908.
- Schrader** Reallexikon der indogermanischen altertumskunde, Strassburg 1901.

- Siddhacandra, komm. zu Kādambarī.
 Simhāsanadvātrīṃçikā (s. Weber I. St. 15).
 SN. = Sutta Nipāta ed Fausbøll, London 1885.
 Spence Hardy Manual of Buddhism, London 1860.
 Speyer Studies about the KSS. = Studies about the Kathāsaritsāgara,
 Amsterdam 1908 (= Verhandl. d. Akad. v. Wetenschappen
 te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII : 5).
 Stursberg Das Cāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadasa Kavirāja, Leipzig 1907.
 Sūtrakṛt. = Sūtrakṛtāṅga.
 Sørensen Index = An Index to the proper names in the Mahābhārata,
 London 1904— .
 Tac. Germ. = Taciti Germania.
 Tawney (KSS) = The Kathāsaritsāgara or Ocean of the streams of
 story translated from the original sanskrit by C. H. Tawney,
 1—2, Calcutta 1880—84.
 Therīg. = Therīgāthā.
 Uhle Die Vetālapañcaviṃçatikā, Leipzig 1881 (Abh. DMG. VIII).
 Utt., Uttarajjh. = Uttarajjhayaṇa (vgl. unten p. 172).
 Uttarādhy. niry. = Uttarādhyayanāniryukti.
 Vajracched. = Vajracchedika.
 Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Vālmiki bis auf Māgha,
 Leipzig 1907 (= E. Leumann's Indika n:o 3).
 Varāh. Mih. Bṛh. S. = Varāha Mihira's Bṛhat-Saṃhitā.
 Vāsav. = Vāsavadattā.
 Vāyu. P. = Vāyu-Purāṇa.
 Vi. = Viṣṇusmṛti.
 Windisch Māra und Buddha, Leipzig 1895 (= SA. XV : 4).
 Winternitz Gesch. d. ind. Litt. = Geschichte der indischen Litteratur I,
 Leipzig 1904—08.
 VP. = Viṣṇu-Purāṇa (nach Wilsons übers.).
 Vṛddha-Cāṇakya, Bombay 1858.
 WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 Yaçodhara, komm. zu Vātsyāyana's Kāmasūtra.
 Yogas. = Yogasūtra.
 ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Paccekabuddhageschichten.

I. Die geschichte von dem könige und seinem freunde, der ein paccekabuddha wurde.

Nach Pischel Leben und Lehre des Buddha p. 94 kommen die sogenannten *paccekabuddha's* in den alten pāli-texten ziemlich selten vor und bezeichnen nur heilige, die eine stufe höher als die *arhat's* stehen.¹ Obwohl also die *paccekabuddha's* vielleicht einen minder allgemein bekannten heiligtypus repräsentieren, bürden die texte doch dafür, dass man sie konsequent und mit stereotypen ausdrücken in die welt der buddhisten eingegliedert hatte. Auch bei den jainisten kommen *patteyabuddha's* vor, und es giebt geschichten von solchen heiligen, die den texten beider sekten gemeinsam sind. Dies müssen wohl ältere heiligenlegenden sein, die die beiden sekten selbständig aufgenommen und zu *paccekabuddha*-geschichten gemacht haben.

In den *jātaka's* sind die *paccekabuddha's* entweder viele, deren gewöhnlich fünfhundert vorkommen, die in der Nandamūla-höhle im Himālaya wohnen und mit verschiedenen wunderkräften ausgestattet sind; oder es sind deren vier (*jāt.* 408, worauf ich unten zurückkomme) usw.; oder aber sie treten nur vereinzelt auf. Eine geschichte von einem solchen *paccekabuddha*, der ursprünglich freund und spielgenosse eines prinzen war und dann als dieser könig wird, die *paccekabodhi* erreicht und später zurückkehrt um den könig zu bekehren, werde ich hier behandeln. Die quellen die ich ausgebeutet habe, sind: Arindamajātaka in Mahāvastu III 449—461; Darimukhajātaka (*jāt.* 378, Fausbøll III 238 ff.), Sonakajātaka (*jāt.* 529, Fausbøll V 247 ff) und Saṃkiccajātaka (*jāt.* 530, Fausbøll V 261 ff.) sowie die erzählung von Brahma-

¹ Dass es eine wesentliche verschiedenheit zwischen den anlagen eines wirklichen und eines *paccekabuddha* giebt, zeigt sich u. a. darin, dass von einer speziellen *paccekabodhi* gesprochen wird (z. b. *Jāt.* 529, F. V p. 248, 25 f.). Vgl. auch Oldenberg Buddha⁵ p. 378 f.

datta in Jacobi's »Ausgewählte Erzählungen in Mahārāstri« p. 1 ff. Ich fange mit Mahāvastu an, dessen erzählung ich in übersetzung mitteile:

[449] Früher, o mönche, in vergangenen zeiten regierte in der durch grosse könige ausgezeichneten stadt Mithilā im Videherlande Arindama, ein rechtfertiger herrscher, der seinen hofstaat freundlich behandelte, der eifrig gaben verteilte und grosse streitkräfte besass. Dieser hatte sechzigtausend elefanten, mit jedem schmuck versehen, sechzigtausend wohlgeschmückte pferde, sechzigtausend wagen mit decken aus panther- und löwenfell, mit bannern, dem wagen Arjuna's gleich¹, [450] mit grossen decken und hohen bannern und fahnen, sechzigtausend kühe mit kälbern. Weiter besass er sechzigtausend mädchen und sechzigtausend ruhebette aus gold, silber und elfenbein. Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama sechzigtausend goldene und sechzigtausend silberne gefässe.² Und weiter, o mönche, besass dieser könig Arindama von seines vaters grossvater geerbte sechzigtausend behälter und sechzigtausend reiche und friedliche dörfer. Des königs Arindama *puṛohita* hatte einen sohn, Çrona, ein gründlicher kenner der drei *veda's*, der arten von silben, der *itihāsa's*, der etymologien und der vorhersagungen (?); er kannte die *upāṅga's* und die grammatik, strebte mit hülfe der *brāhmaṇa's* und *veda's* danach verdienst bringende handlungen auszuüben, und nachdem er die nichtswürdigkeit der sinnesgenüsse gesehen hatte begab er sich nach Anuhimavant und übte askese. Als er sich so auf dem nicht-buddhistischen wege abmühte und bestrebte, erreichte er die vier *dhyāna's* und die fünf *abhijñā's* und wurde ein mit übernatürlichen kräften ausgerüsteter *ṛṣi*.

Und dann, o mönche, dachte der heilige Çrona nach verlauf einer sehr langen zeit folgendes: 'der könig Arindama ist mein freund aus kinderjahren, mein spielgenosse; dieser hat jetzt während vier und achtzigtausend jahren sein grosses königtum regiert, jetzt fürwahr ist es zeit, dass er in die hauslosigkeit zieht und ich werde ihn dazu bewegen'. Und dann, o mönche, wie wenn

¹ Anders kann ich *sanandighoṣāṇi* nicht verstehen. Das wort kommt auch an anderen stellen z. b. II p. 339. 17. 19; 420, 13 (besonders beleuchtend, weil dort auch als epithet des wagens *savāijayanta* 'dem wagen Indras ähnlich' vorkommt); III p. 22, 7.

² ^o*pāri*^o ist wohl prakritisch für ^o*pāri*^o; anders aber fehlerhaft Senart Mhv. III p. 527.

ein starker mann seinen krummen arm ausstrecken würde oder seinen ausgestreckten arm wieder krummen¹ würde mit einer solchen² bewegung kam der heilige Çroṇaka aus seiner einsiedelei in Anuhimavant durch die luft gehend nach dem Mahādeva-*āmrawald*.³ Und, o mönche, der brahmane, der Arindama's *purohita*, des königs geistlicher führer war, sah den heiligen Çroṇaka bei der wurzel eines *āmra*baumes sitzen; er ging dahin, wo der heilige Çroṇaka sass, begrüßte ihn mit fröhlichem mut und ging [451] dann nach Mithilā um dem könig Arindama kunde zu geben. Denn, o mönche, in derselben zeit befiel es den könig Arindama die sinnesgenusse gründlich⁴ zu geringschätzen und ebenso ein bestreben und sehnen danach, den heiligen Çroṇaka zu sehen. Und fürwahr, o mönche, der könig Arindama sprach in dieser zeit folgende strophe⁵:

'Dem will ich ein dörfchen geben, schön geschmückte holde mädchen,
der mir nachricht bringt von Çroṇa, meinem freund' und spielgenossen.'

Dieser hatte einen hauspriester, einen lehrer aus edeler familie: als er den könig sehr unglücklich und betrübt sah⁶, sprach er folgendermassen:

'Gieb du mir das dörfchen, könig, auch die schön geschmückten mädchen.'

Nachricht geb' ich dir von Croṇa, deinem freund' und spielgenossen.

Denn in deinem reiche, deinem grossen garten wachsen bäume, prahlend schön mit frucht und blüten; unter diesen sitzt der weise.'

¹ Über *sanimiñjayati* s. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 306, Senart Mhv. I p. 418 f., Childers 435, Kern Geschied. van het Buddhisme p. 114 u. Mir scheint die auffassung Burnoufs ganz richtig.

² Besser als *ettakena* wäre wohl *ekākṣaṇena*, was I p. 55,2 steht.

³ Der *āmrawald* des Mahādeva — oder richtiger Makhādeva — lag in der nähe von Mithilā, vgl. Majjh. Nik. II p. 74 ff., Jāt. I p. 138.

⁴ So *yonīṣas* in Lalit. p. 36,9, Vajracched. p. 34,15. Andererseits scheint das wort in Divyāvad. p. 488,3 'wisely' zu bedeuten.

⁵ Hier beginnt die metrische erzählung, die ununterbrochen bis zum schluss fortgeht.

⁶ *Suduḥkhidurmanam*, was an der gewöhnlichen phrase in Mārasamyutta, z. b. I 1,5 (Samy. Nik. I p. 103): *atha kho Māro pāpimā . . . dukkhī durmano tath' ev'antaradhāyi* (vgl. dazu SN. v. 449 und Windisch, Māra und Buddha p. 21 f.).

Dann sprach der König eilig zu seinem minister: *lass eile die unste geschmückten elephanten bereit machen: lass trommeln und paußen ertönen und eine posaune unter ihnen! Mamer fremdwünsche ich zu sehen. Cronaka will ich verehren: ich laufe nach der ermahnung des Erleuchteten, die verschiedene fruchte gieße!* Der König (ging dann) . . . wo Cronaka meditierend sass.² Und er sah der heiligen, seinen lieben freund, seinen spiegelrosser: *aber im gewant wurde, sprach er zu ihm folgendermassen: [45] Warum stehst du eienoer, kanköpfiger, in mönchskleid gehälter: armer, vater- und mutterloser bettermönch meditierend hier an der wuze des baumes?*³ Dann fürwahr: o mönche, sprach der heilige Cronaka, zum könig Arindama folgendermassen: *nicht, o könig ist der ein eienoer, der in seinen handlungen mit dem rechten verbindung steht;*⁴ *wer sich aber dem rechten nähert, darin in-gessen kein vergnügen findet, der, o könig, ist ein eienoer, ein we-sen, der dem guten und schlechten zugleich charakteristika sind.*⁵ Dem fürwahr, o mönche, sprach der könig Arindama zum heiligen Cronaka diese verse: *findest du dich wohl hier im walde, heiliger Cronaka? da du hier im walde ganz allein dich aufhältst, findet es wohl daran vergnügung? quät dich dein körper nicht, o entwoiriger? dich beschützen werde ich, dich dann zur stadt zuver.* Dem fürwahr, o mönche, gab der heiligen Cronaka dem könig Arindama folgende antwort: *Wenn ich ganz allein umher-wandere, was bedeutet es wohl für mich, in welchem reich ich bin, o könig? Was ist das erste glück eines besitz- und hauslosen mön-*

² Ich versuche zu lesen: *nānātrksaphalspetam prayāmi buddhaçū-ramam* BM lesen⁶ *śubuddhaçasanam*; नि und नि werden ja sehr leicht verwechselt.

³ Der vers ist unvollständig, und aus dem pälitext sind keine ver-mutungen zu dieser stelle heranzuziehen.

⁴ Ich lese nach dem pälitext *amātāpitṛko* und *tisthasi* mit Senart p. 30 *tisthati* (was BM haben).

⁵ Ich werde diesen vers unten behandeln.

⁶ Statt des ziemlich unverständlichen *çyotistomaparāyaṇo*, das Senart *çyotistā* hat, haben BM das richtige *çyotistamaparāyaṇo* = p. *çyotitamaparāyaṇo*, wovon vgl. Saṅg. Nik. I 3, 3, 1, 2 ff. (bes. 6; ed Féer I p. 33 ff.). Es scheint in diesem stück des Saṅg. Nik. als ob der buddhismus die mittlere der drei kategorien verworfen hätte und nur *joti* und *tama* — *satta* und *tama*s im sāmkhya bewahrt hatte. Jedenfalls ist m. e. *çyotitamaparāyaṇo* ungefähr dasselbe als ob ein sāmkhya-anhänger von einem wesen, das *sattatamaparāyaṇo* wäre, sprechen würde. An der ent-sprechenden stelle Divyavad, p. 560,5 (s. unten) steht *tamastamahparāyaṇo*.

ches. Wenn ich aus einem dorf in's andere ziehe, die reiche durchwandle, dann gehe ich frei von begierden, keiner hindert mich: das ist das zweite glück eines besitz- und hauslosen mönches. Auch wenn er auf wegen geht, die von räubern besetzt sind — mit seinem topf und mantel geht doch der heilige überall ruhig:¹ das ist das dritte glück des besitz- und hauslosen mönches. [453] Wenn Mithilā brennt, brennt doch nichts ihm gehöriges¹ — das ist das vierte glück eines besitz- und hauslosen mönches. Nicht weichen sie von der vorratskammer, nicht vom topf . . . ; betend steht er da, davon leben die heiligen¹; das ist das fünfte glück eines heiligen. Wenn auch die büsser verschiedenen familien angehören, in verschiedenen provinzen leben — sie lieben doch einander: sieh' mal das ist die natur des rechten! Dann fürwahr, o mönche, sprach könig Arindama zum heiligen Çroṇaka folgende gāthā: 'beständig fürwahr ist deren glück, die du mir gepriesen hast, Çroṇaka; wir aber sind lüstern nach genüssen, was sollen wir tun, o Çroṇaka?'

Dann fürwahr, o mönche, antwortete der heilige Çroṇaka dem könig Arindama folgendermassen: »ich werde dir eine geschichte erzählen, o grosser könig, höre mich! Einige die weise sind, werden durch gleichnisse am besten den sinn (einer sache) fassen. Einmal in früheren zeiten, o grosser könig, fiel ein sechzigjähriger elephant in eine kluft hinunter und wurde von dem wasser der Gaṅgā fortgerissen. Dann dachte eine unverständige, unkluge krähe: 'hier habe ich ein schönes fuhrwerk und reichliche nahrung¹ gefunden. Tag und nacht war ihr sinn darauf gerichtet; von dem elephantenfleisch fressend, vom wasser der Bhāgīrathī trinkend, wälder und tempel sehend¹ fuhr der vogel fort. [454] Und die Bhāgīrathī-Gaṅgā führte sie, die träge war und auf dem aas lebte nach dem ozean, wo die vögel nicht zu hause sind. (Allerhand seeungeheuer) töteten die arme und frassen sie; so, o könig, gehen auch menschen, die nach genüssen lüstern sind, zu grunde. Das sage ich dir, o könig, sei nicht säumig darin recht zu handeln; sonst wirst du hals über kopf in die schreckliche hölle stürzen. Die Sañjīva-, die Kālasūtra-, die Saṅghāta- und die beiden Rāuravahöllen, und weiter die Mahāvīci-, die Tapana- und die Pratāpanahölle — so nennt man die acht grossen höllern, die schwierig zu durchgehen sind; erfüllt [sind sie] von schrecklichen wesen, in

¹ S. unten.

jeder [grossen hölle] sind sechzehn abteilungen.¹ Sie sind vier-eckig² haben vier türe, sind von einander isoliert, teil für teil zeichnämässig; sie sind hundert *yojana's* lang, haben einen umkreis von hundert *yojana's*. Sie sind umgeben von eisernen mauern; von ei-en ganz umschlossen; der boden ist aus eisen, glühend von flammen. Mit grässlichen feuern, schrecklich, flammend, schwierig nahe zu kommen, von schreckenerregendem aussehen, grässliche furcht erweckend, scheusslich, grosse furcht erregend, erfüllt von hunderten von flammen (sind die höllen); jede von ihnen beleuchtet mit ihren flammen hundert *yojana's*. Dort verleben viele wesen, scheussliche täter grosser sünden, hunderten von jahren in qualen. Mit groben stäben aus eisen prügeln die höllenwächter ihre gegner, die sünde getan haben. [455] Der reihe nach werde ich dir in stropfen alles erzählen: mir dein ohr leihend⁴ höre mit aufmerksamkeit diese meine erzählung.

In der Sañjīva-hölle hängen sie⁵ die leute mit den füssen nach oben und dem kopf nach unten und zerhauen sie mit messern und beilen. Dann zerreißen sie einander mit scharfen, eisernen krallen, die aus ihnen selbst hervorwachsen; zornig sind sie, dem willen des zornes gehorchend. Auf ihren händen wachsen scharfe schwerter aus eisen, mit welchen diese durch und durch böse wesen einander zerreißen. Wenn ihre glieder zermetzelt sind, beginnt ein eisiger wind zu wehen: in allen ihren gliedern entsteht ein fieberzittern, eine frucht ihrer früherer taten.» Solches wissend erzählte es Çroṇaka dem könige vom Sañjīva, dem aufenthalt der sünder.

'Aus der Sañjīva-hölle losgelassen kommen die gequälten (sünder) nach der Kukkula-hölle, die gross und sich weithin erstreckend ist. Dort fürwahr laufen sie mehrmals viele meilen; schwere plagen müssen sie ertragen, verbrannt in der Kukkula-hölle. Aus dieser hölle herausgelassen kommt man in die Kuṇapa-hölle; die ist gross und erstreckt sich weithin in allen richtungen, hundert klafter⁶ hoch. Dort kommen würmer mit speerenscharfen schnä-

¹ *Utsada*, vgl. Burnouf Lotus de la bonne foi p. 368, Senart Mhv. I p. 372.

² Ich bin Senarts lesart III 454,11 gefolgt.

³ In I 9,14 steht die richtige lesart *ayahprākāraparikṣiptā*.

⁴ Ich lese mit I 10,8 *çrotumādāya*.

⁵ Nämlich *narakapālakāh* in 454,21.

⁶ *pāturusa-* 'klafter', Rājan. 18,36.

beln, zerschneiden ihnen die haut und fressen sie, solche die aus fleisch und blut leben. Wenn sie durch die Kuṇapa-hölle gegangen sind, erblicken sie schöne wälder mit einer fülle von grünen blättern — dahin laufen sie nach glück suchend. [456]. Dort werden sie von lüsternen geiern¹ und von krähen und eulen mit eisernen schnäbeln — mit blut sind sie beschmiert — aus einem hohen baume erblickt und gefressen. Und wenn sie gefressen worden sind und nur die beine übrig, dann wächst ihnen neues fleisch, haut und blut hervor. Erschrocken und geschlagen gehen sie weg und eilen — eine ruhestätte, die keine ruhestätte ist, zu finden glaubend — nach dem schrecklichen Schwertklingenwald. Dort werden sie gehauen und gequält, und mit vielem blut beschmiert eilen sie aus dem Schwertklingenwald nach dem fluss Vāitaraṇī. Sie tauchen unter in dem heissen² fluss mit brennendem wasser; und ihre glieder werden nacheinander durchbohrt. Die höllenvächter durchbohren sie mit eisernen haken und werfen sie auf das flussufer, wo sie mit eisenkugeln gefüttert werden. Geschmolzenes fließendes kupfer müssen sie trinken; dies nimmt ihr eingeweide mit und geht durch den unteren teil des leibes hinaus.³ Die täter böser taten gelangen in die hölle — die welche keine gute taten getan und auf dem wege der begierden gewandert sind. Die menschen aber, welche böse taten vermeiden und nur gutes getan haben, die kommen nicht in die hölle. Da also diese beiden, gute und böse taten beständig wechseln, soll man immer das böse vermeiden und nach dem guten streben. Und weiter soll man immer den edlen, achtgliedrigen weg folgen, indem man alle bösen taten wegwirft und das rechte ohne falsch erkennt. [457]. Solche plagen, o grosskönig, ertragen in den höllen die wesen, die böses

¹ So habe ich *kulalā* übersetzt; in pāli ist *kulala* 'a bird of the falcon tribe'. *kulala* hängt natürlich nicht unmittelbar mit skt. *kulāla* zusammen sondern ist = skt. *kurara* (fehlerhaft Pischel Pkt. Gr. p. 70). In pkt. habe ich es gefunden Uttarajjh. XIV 46 *sāmisāṃ kulalāṃ dissā baddhamāṇam nirāmise āmisāṃ savvaṃ ujjhittā harissāmo nirāmisā*. Hier bedeutet *kulalāṃ* wahrscheinlich 'geier'. Ebenso bedeutet wahrscheinlich *kulālaya* in Sūtrakrt. II 6,⁴⁴ 'geier' raubvogel', obwohl Çīlāṅka es hier mit *mārjāra* erklärt, was aber darauf zu beruhen scheint, dass *mārjāra* sogar ein terminus technicus geiziger brahmane (davon ist hier die rede) sein muss, vgl. Vṛddha-Cāṇakya (ed. Bombay 1858) XI 15 (= Ind. Spr. 3916).

² S. unten.

³ Vgl. die ausführliche schilderung in Divyāvad. p. 375,8 ff.

reden haben. Träge und unverständlich gewesen sind. So sagte ich dir, o König, sei nicht träge das rechte zu tun. Damit du nicht kopflücker in die grässliche tölle stürzest!

Mit unruhigem sinne hörte der König die worte des Grosskrieger. Er verfiel in eine schreckliche bestürzung. Dann sagte der König selbst zu seinen Ministern: Führt eilig hierher meinen sohn Dürghaya, den dort des reiches! Ich habe einen kleinen sohn Dürghaya, den dort des reiches. Ich werde ihn in das reich einsetzen, er wird einer König werden. Da fielen die Boten des Königs und die ansehnlichen minister eilig den prinzen Dürghaya, den dort des reiches, herbei.

Dann für varr. o mōnche. sprach der König Arindama zu dem prinzen Dürghaya folgendermassen: Ich verabschiede mich von dir. Mir gefält es jetzt einsiedler zu werden: sonst möchte ich wie die unverständige krähe unter die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend städte, ein mächtiges reich ohne feinde, das sollst du, o sohn, in besitz nehmen, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt

es gibt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der begierde geraten. Sechzigtausend elephanten (gibt es) hier, alle schön geschmückt, [458] mit grossen zähnen, sehr starke, ausgerüstet mit goldenen hüllen; ihre lenker sind bewaffnet mit wurfspeissen und stöcken; nimm diese in besitz, mein sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend pferde (sind hier), alle Sindh-pferde und schnelle läufer — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich¹ nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend kühe (sind hier), alle mit metallenen milcheimern², nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe

¹ Im text ist hier eine lücke.

² Ich folge der lesart des B *sarve kamsopadohini* (*upadoha* 'milcheimer' III.); M hat *sarvātkamṣopavāhini*. — *vatsopadohini*, das Senart eingesetzt hat, verstehe ich nicht.

in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend junge mädchen mit ohrhängen aus perlen — nimm in die besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; nicht möchte ich wie die dumme krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend ruhebette aus gold und silber (besitze ich); nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt; [459] es giebt; nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend goldene und silberne gefässe (besitze ich) — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend schätze (besitze ich), gold in grossen mengen — nimm das in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten. Sechzigtausend behälter (besitze ich), haufen von den sieben edelsteinen — nimm die in besitz, o sohn, dir überlasse ich das reich. Heute will ich die weihe nehmen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — es giebt nämlich kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod; nicht möge ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten».

Dann fürwahr antwortete prinz Dīrghāyu dem könig Arindama folgendermassen: 'früher habe ich gehört, dass meine mutter gestorben ist — ohne dich, o mein könig, wird es mir nicht möglich sein zu leben. Wie der säugling hinter dem waldelephanten einhergeht, so werde ich dir folgen mit dem topf in der hand'.

[460] Dann für wahr, o mönche, sprach der könig Arindama so zu seinen ministern und seinem hofstaat: 'wie oft geschieht es, dass ein schiff, bemannt mit gewinnsüchtigen kaufleuten, von einem seeungehener zerrissen wird, und die kaufleute zu grunde gehen — nicht möge [dieser junge] ein hindernis für mich sein¹; greifet

¹ Die übersetzung ist natürlich problematisch, da eine lücke im text is.

diesen prinz Dīrghāyu, den hort des reiches, und führet ihn eilig zum harem, wo es freuden im übermaass giebt, im palaste'.

Da griffen die ehrwürdigen den prinzen und führten ihn mit grosser königlicher pracht nach der stadt Mithilā. Dann fürwahr richtete sich ein schöngeschmücktes, in kränze und schmuck gehülltes mädchen auf und sprach zu dem könig: 'sage uns, bist du ein gandharva oder Çakra, der *purāṇḍara*? Deinen königlichen willen möchte ich hören Warum verlässt du uns und dein mächtiges reich, das ohne feinde ist, und deinen sohn Dīrghāyu mit den ministern und den schätzen¹'

Da antwortete der könig dem mädchen folgendes: 'ich bin keine gott oder *nāga* oder gandharva, nicht Çakra, der *purāṇḍara*: ein mensch bin ich, der die leidenschaften fürchtet, nachdem ich die predigt eines heiligen gehört. Nicht möchte ich wie die törichte krähe in die gewalt der leidenschaften geraten; [461] heute werde ich der anweisung folgen, wer weiss, ob man nicht morgen stirbt — denn es giebt ja kein übereinkommen mit dem grossen heerführer Tod'.

Als er das gesagt wurde dieser könig einsiedler und lebte in der nähe des heiligen Çronaka'.

In der südlichen jātakasammlung entspricht das Sonakajātaka (jāt. 529, Fausbøll V p. 247—261) dem Arindamajātaka des Mahāvastu. Der inhalt ist kurz folgendes: in Rājagaha regierte ein Magadhakönig. Dessen vornehmste gattin gebar einen sohn, der den namen Arindama erhielt. Am selben tag erhielt die gattin des *purohita* einen sohn, den man Sona namte. Als die beiden jungen etwas älter geworden, gingen sie zusammen nach Takka-silā, um die kenntniss der wissenschaften zu erwerben; danach wanderten sie umher und kamen allmählich nach Benares. Dort war der könig soeben ohne erben gestorben und Arindama wurde durch wahl² zu seinem nachfolger erhoben. In seiner freude vergass er ganz seinen treuen freund Sonaka; dieser blieb in dem garten, wo sich beide aufgehalten hatten und erreichte, indem er ein trockenes blatt fallen sah, die *paccekabodhi*. Er äusserte: *n'atthi dāni punabbhavo* und begab sich nach Nandamūla. Nach vierzig jahren erinnerte sich Arindama seines freundes und ver-

¹ S. unten.

² Mit dem *phussaratha*, vgl. Cowell Jātaka V p. 8 anm.

sprach dem eine grosse belohnung, der ihm nachricht von Sonaka brächte, indem er die strophe sprach:

*Kassa sutvā sataṃ dammi sahaṣṣaṃ daṭṭhu Sonakaṃ,
Ko me Sonakaṃ akkhāti sahāyaṃ paṃsukīlitaṃ.*

Nach weiteren zehn jahren entstand bei Sonaka der gedanke: *Arindamarājā maṃ daṭṭhukāmo, gacchāmi'ssa kāmesvādinavaṃ nekkhamme cānisamsaṃ kathetvā pabbajjanākāraṃ karomi.* Er begab sich nach Benares und nahm seinen aufenthalt in dem garten, wo ihn ein knabe erblickte. Dieser erfuhr von Sonaka, wer dieser sei, und meldete es dem könige. Arindama begiebt sich sofort nach dem garten, trifft mit Sonaka zusammen und wird von ihm über das glück des asketen und durch die fabel von der törichten krähe über das schädliche in dem hängen an dieser welt belehrt. Der könig erschrickt und beschliesst die weihe zu nehmen. Er überlässt das reich seinem sohn Dīghāvu trotz dessen widerspruch und zieht fort.

Was uns zuerst in die augen fällt ist, dass die ziemlich weitläufige höllenschilderung des Mahāvastu im pāli-jātaka ganz fehlt. Es verhält sich aber hiermit ganz eigentümlich. Unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt in der pāli-sammlung das Saṃkicajātaka (jāt. 530, Fausbøll V 261—277) von folgendem inhalt: früher wurde in der königlichen familie in Benares prinz Brahmadata geboren. Dessen freund war der sohn des purohita Saṃkicca. Der junge Brahmadata wollte seinen vater töten, wurde aber von Saṃkicca darin gehindert; schliesslich wurde doch die tat begangen. Dann ging Saṃkicca fort und lebte im Himalaya. Der könig aber, heisst es, *pitaraṃ māretvā appamattakaṃ yeva kālaṃ rajjasukhaṃ anubhavitvā tato patthāya bhūto cittasādaṃ alabhanto niraye kammakaraṇappatto viya ahoṣi.* Er begann sich nach seinem freunde zu sehnen; schliesslich nach fünfzig jahren kam dieser auch, und jetzt wird er sofort von dem könige über die strafe seiner sünde befragt. In der antwort des Saṃkicca folgt dann eine höllenschilderung¹, die ich sofort behandeln werde. Der könig, nachdem er dies gehört, wurde bekehrt.

¹ Andere höllenschilderungen im jātaka und derart. litteratur giebt es in jāt. 439 (F. IV p. 4 f.), 541 (F. VI p. 105 ff., worüber vgl. weiter unten in der abhandlung über Nami), 544 (F. VI p. 245 ff.), Avad. cat. 36 (ed. Speyer I 193 ff.), Divyāvad. 26 und 38 (ed. C. & N. pp. 375 f. und 586 ff.) u. s. w. Vgl. darüber bes. L. Feer J. A. 7, XI, 300 ff. und Scherman Visionslitt. passim (bes. p. 69 ff. über Mittavinda-Māitrakan yaka).

Die beschreibung der höllen im Arindamajātaka des Mahāvastu (III 454,7—456,30) ist eigentlich nur ein bruchstück aus dem grossen *narakaparivartasūtram* ib. I 4,12—27,1 oder einem damit parallelen texte (vgl. unten). Dieses *sūtram* liegt in drei versionen vor: die erste prosaversion p. 4,12—9,1, die strophische p. 9,2—16,7 und die zweite prosaversion p. 16,8—27,1. Von diesen sind die erste und zweite einander in vielen punkten gleich, während die dritte besonders darüber handelt, welche arten von sünden in den verschiedenen höllen bestraft werden.

Ich werde jetzt die einander entsprechenden stellen aufzählen:
III 454,7—8: *Sanjivam Kālasūtram ca Saṅghātam dvāu ca Rāuravāu.*

athāparam Mahāvīcim Tapanam sam-Pratāpanam.

Vgl. I 9,8—9: *Sanjivam Kālasūtram ca Saṅghātam [ca] dvāu ca Rāuravāu athāparā Mahāvīci Tapano ca Pratāpano.*

und

jāt. 530 g. 15: *Sañjivo Kālasutto ca Saṅghāto dve ca Roruvā athāparo Mahāvīci Tapano ca Pratāpano.*

weiter:

III 454,9—10: *ityete aṣṭa [mahā]narakā akhyatā duratikramā akīrṇā rūdrasattvehi pratyekam ṣoḍaṣotsadā.*

Vgl. I 5,1: *satvān paṇyati aṣṭasu mahānarakeṣu ṣoḍaṣotsadeṣu etc.*

und I 9,10—11: *ityete aṣṭāu nirayā akhyatā duratikramā akīrṇā rūdrakarmebhiḥ pratyekaṣoḍaṣotsadā*

und jāt. 530, g. 16: *icc-ete attha nirayā akkhātā duratikkamā akīrṇā luddakammehi paccekā soḷas' ussadā.*

Die stärkere tradition zeugt also dafür, dass man in Mhv. *rāndrakarmebhiḥ* lesen soll, obwohl mir ^o*sattvehi* des sinnes wegen ebenso gut erscheint. Das Arindamajātaka hat sich hier nach der prosaversion gerichtet (*mahānarakā*, ^o*sattvehi*).

III 454, 11—12: *catuḥkarnā caturdvārā vibhaktā bhāgaṣo mitā*¹.

udgatā yojanaṣatam samantā yojanaṣatam.

Vgl. I 9,12—13: *catuḥkalā caturdvārā vibhaktā bhāgaṣo mitā*¹

- *udgatā yojanaṣatam samantācchatayojanam.*

¹ Senart für *bhogaṣonitā* der handschriften (in I 9,12 haben BNL *hāgayāmitā*, A *hāmayāmitā*), dies wird durch den pālitext bestätigt.

Dem entspricht jät. 530 g. 18^a und (teilweise) 19^b:

18^a: *catukkaṇṇā catuddvārā vibhattā bhāgaso mitā*
und 19^b: *samantā yojanasatam phutā titṭhanti sabbadā.*

Der pälitext zeugt für die richtigkeit der lesart *catuḥkarnā.*

III 454,13—14: *atha ye narakaprakṣiptā ayasā pratikubjitā*
teṣāṃ ayomayā bhūmi [pra]jvalitā tejasamyuta.

Vgl. I 9,14—15: *ayahprākāraparikṣiptā ayasā pratikubjitā*
teṣāṃ ayomayī bhūmiḥ [pra]jvalitā tejasā yuta.

und j. 530, g. 18^b + 19^a:

18^b: *ayopākāra pariyantā ayasā paṭikujjitā.*

19^a: *tesāṃ ayomayā bhūmi jalitā tejasā yuta*¹.

Dass I 9,14—15 hier überall besser ist, bestätigt ja der pälitext.

III 454,15—18: *kadaryatapanā ghorā arcimanto durāsadā*
romaharṣaṇarūpā ca bhīṣmapratibhayā dukkhā.

Vgl. I 9,16—17: *sadāyasaphālā sphārā*² *āvasathā durāsadā*
romaharṣaṇarupā ca bhīṣmā pratibhayā dukkhā.

und j. 530, g. 17:

kadariyātapanā ghorā accimantā mahabbhayā

lomahānsanarūpā ca bhesmā paṭibhayā dukkhā.

In III 454,15 ist wohl zu lesen *kadaryātapanā*, wie die pāli-gāthā genügend zeigt. Zu I 9,16 haben BNACML *kadāyataphalā* (CM ⁰la) *spā*(B ⁰smā)rā(C ⁰ro)āva⁰, A weiter ⁰vasa ato dur⁰, CML ⁰vasāto du⁰, B ⁰vasa ato irāsa⁰. Dass hier auch *kadaryā*⁰ zu lesen ist, ist deutlich (*kadāyā* ist wohl nur prakritismus, s. Pischel Pkt. Gr. § 62). Senart's *āvasathā* scheint mir auch kaum richtig zu sein: eher scheint mir *āvasate*⁰ eine korrumpel von *arcimanto* zu sein, was ja paleographisch nicht gerade unmöglich wäre. Was aber ⁰spā(B ⁰smā)rā (ev. ⁰ro) repräsentiert, verstehe ich nicht — wahrscheinlich stand wohl doch auch hier *ghorā*, obwohl ja *spārā* und *ghorā* einander nicht ganz nahe liegen.

III 454,17—18: *mahadbhayaṃkarā sarve arcīcatasamākulā*
ekāikaṃ yojanaṣatam ābhāye samprabhāsati.

Vgl. I 10,1—2: *mahadbhayaṃkarā sarve arcīcatasamākulā*
ekāiko yojanaṣatam ādāye samprabhāsati.

Die bessere lesart ist wohl *ābhāye*.

III 454, 19—20. *yatra sattvā bahū rāudrā mahākilbiṣakarākā*
ciram kalam pratapyanti api varṣaṣatānyapi.

¹ Vgl. zu diesen zeilen den vers in Majjh. Nik. 130 (ed. III p. 183), der ganz und gar mit dem jātakaverse übereinstimmt.

² Vgl. Senart Mhv. I p. 377.

Vgl. I 10,3—4, das wort für gleich lautet. Ein ähnlicher ausdruck findet sich in jāt. 530 g. 21^b:

saṃvacchare asaṃkheyye narā kibbisakārino

und vgl. auch *kṛtakilbiṣā* im nächsten vers.

III 454,21—22: *ayomayehi daṇḍehi sthūlehi narakapālaka
hananti pratyamitrāṇi ye bhonti kṛtakilbiṣā*

In I 10,5—6 steht statt *sthūlehi narakapālaka* die lesart *sthūla-narakapālaka*, was doch des sinnes wegen schlechter ist. Sonst ist die strophe der obigen völlig gleich.

III 455,1—2: *tante' haṃ kirtayiṣyāmi gāthāye anupūrvaçaḥ
crotram mo dattvā satkrtyaṃ ṛṇohi mama bhāṣato.*

vgl. I 10,7—8: *tesaṃ ahaṃ kirtayiṣyāmi girāyam anupurvaçaḥ
crotum ādaya satkrtya ṛṇoṭha mama bhāṣataḥ.*

III 455,3—4: *Samjīvasmiṃ ca niraye ūrdhapādān adhoçirān
pralambayitvā takṣanti vāsīhi paraçūhi ca.*

vgl. I 5,3—4: . . *Samjīve niraye ūrdhapādān adhoçirā vāsīhi
ca paraçūhi ca kṣīyaṅtā.*

und I 10,9—10: *Samjīve sattva niraye ūrdhapādā adhoçira
pralambayitvā takṣyanti vāsīhi paraçūhi ca.*

(Vgl. auch jāt. 530 g. 20^a:

ete patanti niraye uddhapādā avāmsira)¹.

Die passivische konstruktion in I 10,9—10 ist vielleicht ursprünglicher, da es ein wenig schwierig ist das subjekt zu *takṣanti* in III 455,4 zu finden; das wäre wohl *narakapālaka* in III 454,21. Zu *vāsīhi paraçūhi* vgl. pāli *vāsipharasu* und komm. zu jāt. 186 (Fausbøll II 102).

III 455,5—6: *tato nakhehi tikṣṇehi āyasehi svayambhuhi
anyamanyam pi pāṭhenti kruddhā krodhavasānugā.*

und ib. 7—8: *asino cāyasā teṣāṃ tikṣṇā hastesu jāyithā
yehi chindanti anyonyam pradustāmanasā narā*

vgl. I 5,4 ff.: *apare pi parasparam pradustāmanasāṃkalpā
āyasehi pāṭhenti tikṣṇāni ca asipatrāṇi hastesu prādurbhavanti
yehi parasparam gaṭrāṇi chindanti . . .*

und I 10,11—14:

*tato nakhehi tikṣṇehi āyasehi svayambhuhi
anyamanyam vivāḍenti kruddhā krodhavasānugā.
asino cāparā teṣāṃ tikṣṇā hasteṣu jāyithā
yehi chindanti anyonyam pradustāmanasārakā.*

¹ Und vgl. auch jāt. 541 g. 75 u. 78.

Statt *cāpara* (vgl. *apare* I 5,4) hat N *vāyasā*; ziemlich sicher ist wohl *cāyasā* in III 455,7 das richtige. Was *praduṣṭamanasā-rakā* betrifft,¹ so muss es wohl wie in III 455,8 *praduṣṭamānasā narā* gelesen werden, obwohl die hdschr. nichts geben.² Man vergleiche jāt. 530 g. 32^a:

manasā ce paduṭṭhena yo naro pekkhate munim

und Dhp. 6:

manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā

Es scheint dies in pāli ein formelhafter ausdruck zu sein.

III 455,9—10: *teṣāṃ samchinnagātrāṇaṃ*³ *ḥīto vāyuḥ pravāyati sarvāṅgajanito teṣāṃ pūrvakarmavipākaḥ.*

vgl. I 10,15—16: *teṣāṃ sīdanti gātrāṇi ḥītalavātāūhata sarvāṅgajvalanas teṣāṃ pūrvakarmavipākataḥ.*

Die ersten strophenhälften der beiden stellen in übereinstimmung zu bringen, wird wohl kaum möglich sein. Den besseren sinn gibt unzweifelhaft III 455,9. Dagegen scheint es mir klar, dass man mit I 10,16 ^o*jvalanas* lesen muss.

III 455,11—12: *evaṃ teṣāṃ abhijñāya Croyako tasya rājino*⁴ *Samjīvakāni ti akhyāsi avāsāṃ pāpakarmaṇāṃ.*

vgl. I 10,17—18: *evaṃ Cāstā yathābhūtam abhijñāya Tathāgato Samjīvam iti akhyāsi avāsāṃ pāpakarmaṇāṃ.*

III 455,11 f. ist deutlich nur eine nachbildung von I 10,17 f. Es giebt aber dies keinen aufschluss über die komposition der höllenschilderung des Arindamajātaka, denn die vielen abweichenden lesarten können wohl nur so erklärt werden, dass es noch ein anderes mit I 9,8 ff. paralleles strophisches *narakaparivartasūtraṃ* gegeben hat, woraus das Arindamajātaka geschöpft hat.⁵ Denn den abschreibern des Mahāvastutextes wird man kaum einige abweichende fassungen zuschreiben können.

¹ Vgl. Senart Mhv. I p. 378.

² B ^o*sānake*, ACML ^o*sānako*, N ^o*sāneko*. Dies scheint am nächsten auf eine lesart *praduṣṭamanasā + anekā* hinzudeuten.

³ Vgl. *samchinnagattaṃ* jāt. 544 g. 153 ff.

⁴ Hypersanskritism aus pkt. *rājino*?

⁵ Dafür scheint mir auch zu sprechen, dass die schilderung im Arindamajātaka, obwohl in der einleitenden strophe (III 454,7—8) die acht grossen höllen aufgezählt worden sind, nach der erwähnung des Sañjīva mit seinen annexen Kukkula und Kunapa abbricht und nur den Asipat-travana und Vāitarāṇī erwähnt.

III 455,13—14: *Sainjivataṣca nirmuktā Kukkulam avagāhatha anyamanyam samāgamyā dirghāyatanavistara.*

vgl. I 6,16: *ato mahānarake muktāḥ Kukkulan te' vagāhanti.*

und I 11,1—2: *Sainjivato ca nirmuktā Kukkulam avagāhiṣu hanyamānā samāgamyā dirgham āyatavistaram.*

III 455,15—16: *sarve te khu pradhāvanti yojanāni anekaṣaḥ dahyamānā Kukkuleṣu dukkham vedanti vedanām.*

vgl. I 6,16—7,1: *te ca tatra Kukkule dahyamānāyo janā pradhāvanti . . .*

und I 11,3—4: *te khu tatra pradhāvanti yojanāni anekaṣo dahyamānā Kukkulena vedentā bahudukkhamam.*

und vgl. auch jāt. 530 g. 36:

accisaṅghapareto so dukkham vedeti vedanām.

und III 457,1:

evamrūpām mahārāja sattvā vedanti vedanām.

III 455,17—18: *Kukulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dirgham mahantaṁ vistṛṇam udviddham ṣatapāuruṣam.*

vgl. I 7,1—2: *Kukulāto muktāḥ Kuṇapam avagāhanti.*

und I 11,5—6: *Kukulāto ca nirmuktā Kuṇapam avagāhitha dirghapadātivistṛṇam te vidhvamsitapāuruṣa.*

In der letzten zeile haben CML ⁰*viddhamṣatapāuruṣam*, was mir auch die rechte lesart zu sein scheint. Was aber vorangeht kann kaum *mahantaṁ* enthalten; die hdschr. haben BNAML ⁰*pa-damta* ⁰C ⁰*padanti* ⁰.

III 455,19—20: *tamenam kṛpayā tatra tikṣṇaṣaktimukhā kharā chariṁ bhītvāna khādanti mānsaṣoṇitabhajānā.*

vgl. I 7,2: *tatra kṛṣṇehi prāṇakehi ayomukhehi khajjanti*

und I 11,7—8: *tamenam kṛṣṇaprāṇakā agnitikṣṇamukhā kharā chariṁ bhītvāna khādanti mānsaṣoṇitabhajānā.*

Was unter *kṛpayā* in III 455,19 zu verstehen ist, wird klar durch jāt. 530 g. 48:

tam enam kimayo tattha atikāyā ayomukhā chariṁ chetvāna khādanti pagiddhā mānsalohite.

Es ist also *kṛmayo* zu lesen; M hat ⁰*kṛpayo* ⁰, *kṛṣṇaprāṇakā* wieder in I 11,7 ist Senarts konjektur; die hdschr. haben: BA ⁰*kramaṣoṇaki tī* ⁰N ⁰*kramaṣo ṣakti tī* ⁰CM *kramaṣo* (M ⁰*ṣo*) *agni* ⁰L ⁰*kramase naki tī* ⁰. Möglicherweise soll es etwa so heissen:

tamenam < ṣoṇakṛmayo > ¹ agnitikṣṇamukhā ² kharā

¹ 'rote würmer', vgl. ⁰*ṣoṇitabhajānā* im folgenden.

² Oder *ṣaktitikṣṇa* ⁰.

III 455,²¹—²²: *Kuṇapāto samuttirṇā drumān paṇyanti ṣobhanān haritapattrasamchannān te upenti sukhārthinah.*

vgl. I 7,³—⁴: *Kuṇapāto muktā narakotsadā drumāni ramanīyāni ca vanaprāntāni paṇyanti, tena sukhārthino tāni vanaprāntāni dhāvanti.*

und I 11,⁹—¹⁰: *Kuṇapāto ca uttīrṇā drumā paṇyanti ṣobhanā haritān pattrasamchannās tān āyanti sukhārthinah.*

A hat ^o*samchannāms tān.*

III 456,¹—²: *tamenam kulalā gr̥ddhā kākōlūkā ayomukhā ūrdhravṛkṣe va nām dr̥ṣṭvā khādanti rudhīramrakṣitā.*

vgl. I 7,⁴—⁵: *tatrāpi sānam kulalā ca gr̥dhrā kākōlūkā ca ayomukhā ārdhravṛkṣe vā varjayitvā mānsāni khādanti.*

und I 11,¹¹—¹²: *tamenam kulalā gr̥dhrā kākōlā ca ayomukhā ārdhravṛkṣe ca varjitvā khādanti rudhīrakṣatām.*

Vgl. auch jāt. 530 g. 63:

dhamkā bheraṇḍakā giḥhā kākōlā ca ayomukhā vipphandamānam khādanti naram kibbisakarīnam.

Vergleichungspunkte finden sich auch in der gāthā 42:

*sāmā ca soṇā ca balā ca giḥhā
kākōlasamghā ca dijā ayomukhā
samgamma khādanti vipphandamānam
jivham vibhajja vighāsam salohitam¹.*

Der pālertext giebt ein bestimmtes zeugniß für die lesart *kākōlā*; *kākōlūkā* ist vielleicht in III 456,¹ in *kākōlā ca* zu ändern. Vielleicht hat sich ein abschreiber von dem verhältnis der krähen und eulen in der fabel² erinnert und deswegen diese öfters zusammen genannte vogel eingesetzt.

III 456,³—⁴: *Yadā ca khādītā bhonti asthīni avāṇṣitā atha teṣāṃ charimānsam rudhīram copajāyate.*

¹ Vgl. mit diesem verse einzelne ausdrücke in jāt. 541 g. 35, jāt. 454 g. 153 und SN v. 675; in 42^a ist wohl ganz sicher zu lesen: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca giḥhā* (: etwa skt. *Sāma-Ṣabalāu crouṇu ca gr̥ddhāu ca*) nach jāt. 544 g. 155 *Sabalo ca Sāmo ca duve suvānā* (= die beiden höllenhunde in RV. X 14,10 ff., vgl. Scherman, Visionslitt. p. 127 ff. wo litt).

² In der rahmenerzählung zu Pañc. III, im Sāuptikaparvan des MBh usw., vgl. Benfey Pantschatantra I 334 ff.

vgl. I 7,6—7: *Yam teṣām asthīni avaṣeṣāni bhūyo pi mānsa-
chavi mānsaṣṇitam upajāyati . . .*

und I 11,13—14 = III 456,3—4; nur steht statt *atha teṣām le-
punas teṣām*.

III 456,5—6: *te ca bhītvā utpatitvāna alenā lenasamjñino
Asipattravanam ghoram kṣānyamānā upāgami.*

vgl. I 7,7—8: *te teṣām pakṣiṇām bhītā alene lenasamjñino
Asipattravanam narakakumbham ca pravṛcanti.*

und I 11,15—16: *te bhītā utpatitvāna alenā lenasamjñino
Asipattravanam ghoram hanyamānā upāgami.*

Hier haben BAN *kṣānyamānā*, was also vielleicht gesetzt
werden soll.

III 456,7—8: *tato kṣatā ca ārtā ca bahurudhiramrakṣitā
Asipattravanā muktā yānti Vāitarāṇīm nadīm*

vgl. I 7,11 ff.: *te kṣatā ca ṣayānā rudhiramrakṣitaṣṇi
Vāitarāṇīm nadīm avagāhanti . . .*

und. I 12,1—2 = III 456,7—8.

Vgl. auch jāt. 530 g. 51^b:

patanti gabbhapātiniyo duggam Vetaraṇīnadīm.

III 456,9—10: *te tām ca avagāhanti tatra kṣārodakām nadīm
teṣām ca aṅgamaṅgāni vardhitā pratividhyati.*

vgl. I 7,12 f. . . . *kṣāranadīm yāva (avagāhanti) sānam ṣlakṣ-
tāni aṅgāni pratividhyanti . . .*

und I 12,3—4: *tena tām avagāhanti taptām kṣārodakām nadīm
teṣām ca aṅgamaṅgāni kṣatāni pratividhyata.*

Zu III 456,9 haben BM *tattām kṣā^o*; es ist also statt *tata-*
hier *tattām = taptām* zu schreiben. Vgl. auch mit *kṣārodakām
nadīm* jāt. 530 g. 616 *khāranadīm*¹.

III 456,11—12: *tato 'nkuṣehi vijjhītvā āyasehi Yamapāuru-
utkṣipītvā nadīre bhujjāventi ayogulām.*

vgl. I 7,13—14 und 8,1—5²; I 12,5—6 ist = III 456,11—12, nur
steht *viddhītvā āyasāih* statt *vijjhītvā āyasehi*. Vgl. auch jāt.
530 g. 41^a *ayogulān ca*.

¹ Vgl. jāt. 344 g. 171^a: *kharā kharodikā tattā duggā. Vetaraṇī-
nadī.*

² In 8,2—3 steht *ayoviṣkambhanehi mukham viṣkambhayitvā*, was
sich mit jāt. 530 g. 41^c *vikkhambham ādāya* und Divyāvad. p. 37
10 ff. (= ibd. z. 18 ff.): *ayomayena viṣkambhanena mukhadvāraṇi
ṣkambhyāyogulān . . . āsye prakṣipanti.*

III 456,13—14: *tāmralohanī ca santaptāṃ pāyayanti vilīnakāṃ
tan teṣāṃ antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

Vgl. I 8,5: *tāmralohanī ca sānaṃ vilīnakam pāyayanti.*

und » » 8: *antraguṇam ādāya adhobhāgena gacchati.*

und I 12,7—8: *tāmralohanī ca ṣulvaṃ ca apāyenti vilīnakāṃ
tam eṣāṃ antram ādāya adhobhāgena gacchati.*

N hat °ca *sutaptāṃ ā°*; dies ist wohl in den text einzuführen.

Vgl. auch jāt. 530 g. 46^b:

tambalohavilīnaṃ va tattāṃ pāyenti mattighaṃ.

III 456,15—16: *evaṃ pāpīyakarmāntā nirayaṃ pratipadyatha
akṛtvā kuṣalaṃ karma kāmamārgānusārīnaḥ.*

vgl. I 12,9—10: *etāni pāpakarmāntā narakāṃ pratipadyitha
akṛtvāna kuṣalaṃ karma vāmamārgānusārīnaḥ.*

III 456,17—18: *ne ca pāpāni karmāni parivarjenti mānuṣāḥ
ekāntakuṣalākārā na te gacchanti durgatīm.*

I 12,11—12 ist dieser strophe gleich; nur steht *yonīṣaḥ* statt
mānuṣāḥ und das fehlerhafte °*kuṣalācārā* statt °*kuṣalākārā*.

Schliesslich ist III 456,19—20:

*tasmā durūpam āgamyā karma kalyānapāpakāṃ
pāpāni parivarjete kalyānaṃ ācare ṣubhaṃ*

mit I 12,13—14 identisch, ausgenommen, dass in I 12,13 die bes-
sere lesart *dvirūpaparyāyā* (BACMLN haben *durūpa°*, was ja
ebenso gut in den text eingeführt werden könnte) steht.

Nachdem ich so die ähnlichkeiten im Mahāvastu selbst und
im Saṃkiccajātaka behandelt habe, gehe ich dazu über die über-
einstimmungen zwischen den gāthā's des Arindama- und Sonaka-
jātaka zu besprechen. Ich fange dabei mit der fabel von der krähe
in dem elephantkadaver an, die sich auch anderswo findet. Ganz
dieselbe fassung der fabel habe ich nur in Hemacandras Parīṣṭa-
parvan II 379—405 gefunden¹, wo die geschichte folgendermassen
lautet:

379. *jaḡāda Jambū nāmāpi smayamāno mahāmanāḥ:*

nīrbuddhīr he samudraṣṛīr nāham apyasmī kākavat.

¹ Nach Leumann in Jacobis ausg. p. 26 n. 1 findet sich dieselbe
geschichte in Āvaṣyaka Cūrṇi III 128; dieser text ist mir aber nicht zu-
gänglich. Vgl. jetzt auch die nachweise bei Hertel Ausg. Erz. aus Hemac.
Parīṣṭap. p. 233 ff. Die geschichte 'Schakal und pauke' in Pañc. I 2
scheint mir aber nicht hierher zu gehören (vgl. darüber Benfey Pansch.
I 132 ff.).

380. *tathā hi Narmadākūle Vindhyātavyām mahāgajāḥ
eko yūthapatir abhūd Vindhyādrer yuvarāt iva.
svacchandam viharan Vindhye vyatīyāya sa yāuvanam
āyur nadīpāranībham¹ āsāda ca vārdhakam.
açaknuvan dantaghātān kartum kṣīṇabalas tarāu
madojjhito girir iva grīsmartāu çuṣkanirjharah
çallakīkarṇīkarādivanabhaṅgaparānmukhaḥ²
uccānmimne nīmnāccocce 'vatārottārakātarah.
dantapātād alpabhoktā kṣāmakukṣir bubhukṣayā
asthibhastrāsattakkāyo vārdhako so 'bhavad dvīpah.*
385. *kuñjarah so 'nyadā çuṣkagirinadyām samuttaran
paryastapādo nyapatat kūtam ekam girer iva.
sa jaratkuñjaras tatra nābhūd utthātum icvarah
tathāivāsthāt pādapopagamanam pālayann iva.
sa vīpede tathāsthō pi, vīpedānasya tasya tu
apānapalalam jaksuh çvapherunakulādayah.
bahūva tanmahadbhūtāpānarandhrakalevaram
sakandaragiriprāyam çvāpadāir āspadīkrtam.
apānasatraçālāyām dvīkās tasyām dvījā iva
vivīçuça nirīyuçcānekaço bhōjanārthīnah.*
390. *ekaçca vāyaso 'tyantam atrpto mānsabhojanāt
apānamudhyu evāsthād utpanna iva vitkrmīḥ³.
karikāyasya tasyāntah saramāsadayān sa tu
kāṣṭhasyeva ghuṇo madhye praviveçādīkādīkām.
saçarīrah⁴ parapure pravēçam nātayan bhṛçam
apūrvo yogavid abhūd anāyāsah sa vāyāsah.
lūtera⁵ karikāyasyu so 'çnannavyagramāmiṣam
pūrvāparavībhāgājño bahūvātyamadhyagah.
divākarakarākrāntam karikāyasya tasya tu
sañcukocāpānarandhrām muktaviṣṭam purā yuthā.*
395. *kāko 'tha saṁvrtāpānarandhre⁶ karikalecare
baddhadvāre karaṇḍe 'hīrīva tasthāu tathāīva saḥ.*

¹ A ⁰pūra⁰.

² ABC sallakī⁰.

³ BCD tad utpanna iva krmīḥ.

⁴ A ⁰çarīram.

⁵ lūtā hier 'ameise' nach Hertel ZDMG. 62, 368.

⁶ A saṁbhṛtā⁰.

*karikāyaḥ sa meghartāu saritā vāripūrṇayā
taraṅgahastāirākṛṣya Narmadāyām anūyata.
taran pravahaṇam iva tat kuṅjarakalevaram
revayānāyi jaladhāu tannakrāṇāmivopadā.
tasmāt kalevarād bhidyamānāt praviṣad arṇasaḥ,
vāriṇāiva kṛtādvārān nirjagāma sa vāyasaḥ.
tasyāntarīyaprāyasyoparistātkarivarṣmaṇaḥ¹
niṣadya vāyasaṣṭakre viṣvagdigavalokanam.*

00. *agrataḥ pārṣvayoh paścānnīrādvāitam dadarṣa saḥ,
dadhyāu codḍiya yāsyāmi tīram nīranidher aham.
udḍiyodḍiya ca² prāpa na prāntān vārdhivāriṇaḥ.
bhūyo bhūyo pi tatrāiva niṣasāda kalevare.
ākramyamāṇamabhitastanmīnamakarādibhiḥ
sadyo nimajjati smābdhān bhārākrānteva maṅginī.
nimajjati dvikaḥ so'pi payorācāu nirācruyaḥ
prāñāiṣca mumuce sadyo jalāplāvabhayād iva.
tato nipannavanyebhasannibhā³ hi purandhrayaḥ
samsāraḥ sāgaraprāyaḥ puruṣo vāyasopamaḥ.*

05. *yuṣṁāsu rāgavānhastikalevaranibhāsvaho
nāham kāko ivāmuṣmin maṅkṣyāmi bhavasāgare.*

Wie man sieht giebt es also kaum einige unmittelbare vers-
inlichkeiten. Nur zwei verse lassen sich mit jātakagāthā's ver-
eichen. Es heisst 400^a:

agrataḥ pārṣvayoh paścānnīrādvāitam dadarṣa saḥ

Womit sich verwandtschaft in jāt. 529 g. 29^b findet:

na pacchato na purato n'uttaram no pi dakkhiṇam

0. *dīpaṁ so na ajjhagacchi*)

Und 405^b:

nāham kāko ivāmuṣmin maṅkṣyāmi bhavasāgare⁴

- it mit jāt. 529 g. 37^b:

māham kāko va dummedho kāmānam vasam annagā

- id Mhv. III 457,²⁰ usw.:

māham kāko va durmedho kāmānām vaṣam anvagā

- ie nicht zu verkennende ähnlichkeit. Diese halbstrophe ist sicher
richwörtlich gewesen.

¹ Statt ⁰antarīya⁰ ist hier zu lesen *antarīpa* 'insel' nach Hertel
MG. 62, 361.

² A sa.

³ AC ⁰vannebha⁰.

⁴ Vgl. auch 379^b.

Auch ist die erzählung bei Hemacandra in einer beziehung von der jātakageschichte verschieden. Wie es Sonaka erzählt folgt die krähe mit festem beschluss sich immer auf dem kadaver aufzuhalten die Ganges herunter mit und geht so durch unverstärkten ihrem untergang entgegen; bei Hemacandra wieder hatten ratten ihre klauen mit ihren zähnen und krallen einen weg geöffnet, wodurch der lüsterne vogel in das innere hinein kroch. Dann wurde durch die einwirkung der sonne der eingang geschlossen, und die krähe befand sich im gefängnis, das erst geöffnet wurde, als das meerwasser die haut des kadavers zum bersten brachte.

Dieser zug in der sage — dass ein individuum auf eben geschilderter weise in einem elefantenleichenam eingesperrt war — kehrt auch anderswo in der indischen erzählungslitteratur wieder. So haben wir zuerst ein jātaka, das Sigāljātaka¹ (n:o 148, Fabelböll I 501—504), das in übersetzung so lautet:

[502]. 'Einmal früher, als Brahmadata regierte in Benares wurde Bodhisatta als schakal geboren und wohnte im walde an einem flussufer. Da starb ein alter elephant am ufer der Ganges. Der schakal suchte nach futter, sah den kadaver und dachte: 'sieh' mal da hab'ich einen guten bissen gefunden. Er biss an den rüssel, das war aber als hätte er in einem deichsel² gebissen, so dachte er: 'hier ist nichts zu essen' und biss in die zähne — das war aber wie bein. So nahm er das ohr, das war aber wie der rand eines geflochtenen schüttelsiebes. Weiter versuchte er es mit dem bauch, der glich aber einem getreidekorb. Die füsse mit welchen er demnächst versuchte, waren wie mörser und der schwanz wie eine mörserkeule. 'Hier giebt's überall nichts zu essen', sagte er und nachdem er überall angebissen hatte, versuchte er es schliesslich mit dem arschloch: dort war es, als hätte er in einer süssen kuchen gebissen. Da dachte er: 'schliesslich hab' ich an diesem körper eine weiche stelle gefunden', und so frass er sich weiter in den magen hinein, machte sich aus nieren, herz u. s. w. gute bissen, trank blut und ruhte dort die nacht über. So dachte er: 'hier in diesem elefantenkadaver habe ich

¹ Es giebt noch drei Sigāljātaka's, n:o 113 (F. I 424 ff.), 148 (I 489 ff.) und 152 (II 5 ff.), von denen aber keins mit diesem verbandt ist.

² *Naṅgalīsāya*; vgl. *Mārasamyutta* I 2, 3 (Sainy. Nik. ed. Feer p. 101) *Seyyathāpi nāma mahatī naṅgalīsā* (so Windisch nach S¹⁻³. statt Feer's *naṅgalīsā*) *evam assa soṇḍo hoti*.

ein gutes haus und genug mit nahrung gefunden, warum soll ich also anderswohin gehen?', und so wohnte er in dem magen des elephanten und frass fleisch. Die zeit ging und durch sonne und wind in der heissen zeit wurde der leichnam [503] vertrocknet, der eingang gesperrt und im inneren wurde alles finster. So wurde der schakal von der welt abgesperrt. Das fleisch und blut wurde auch trocken. Als er so den weg verschlossen sah, erschreckte er heftig und lief hin und her nach einer öffnung suchend. Während dem er so herumrollte wie ein reisklumpchen in einer bratpfanne fiel in einigen tagen heftiger regen. So zerbarst das kadaver und der weg, wo hindurch der schakal hineingekrochen war, wurde wieder offen — es schien als hätten die sterne hindurchgeleuchtet. Als der schakal dies sah, rief er: 'ich bin gerettet'; so ging er zurück bis in den kopf des elephanten und lief heftig gegen die öffnung. Er kam durch, all sein haar blieb aber auf dem wege sitzen. Er lief und humpelte und setzte sich endlich nieder um seinen haarlosen körper, der wie ein palmstamm glatt war, zu betrachten; dann dachte er: 'nicht aus anderen gründen ist mir dieses unglück zugestossen als deswegen, weil ich lüstern war — nur deswegen. Von jetzt an will ich nicht mehr lüstern sein, in einen elephantenkadaver werde ich nicht wieder eindringen'. Und weil er erregt war, sprach er folgenden vers:

'Nicht noch einmal, nicht noch einmal, nein, das sage ich
fürwahr,
wohne ich in einem leichnam — schon bin ich davor
gewarnt'.

Nach diese worten ging er weg und sah nicht einmal wieder einen elephantenlechnam an — er war nicht wieder lüstern'.

Hier fehlt freilich die geschichte davon, wie der leichnam in's meer geführt wurde, aber die übereinstimmungen¹ der erzählungen sind doch so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass diese mit der fabel von der krähe auf gemeinsamer grundlage ruht. Ich werde sofort weiter darüber sprechen.

Eine ähnliche begebenheit wird in Kathāsaritsāgara geschildert (KSS. ed. Durgāprasād XII 106 ff., Tawney I p. 77)², wo in der

¹ Die tiere kriechen denselben weg hinein, der leichnam wird durch die sonne geschlossen und geht wieder durch regen (oder meerwasser) entzwei.

² Bei Kṣemendra steht dieselbe geschichte Br̥hatkathāmañjarī II 104 ff.

geschichte von der kurtisane Rupiṇikā erzählt wird, dass ihr geliebter, Lohajaṅgha, von der alten hurenmutter Makaradaṃstrī beschimpft wird und in den wald geht, auf rache sinnend. Er ist aber sehr heiss und Lohajaṅgha sucht nach schatten. Dann heisst es (108 ff.):

*tarum aprāpnuvan so 'tha lebhe hastikalevaram
jaghanena praviṣyāntar nirmāṃsam jambukāir vṛtam.
carmāvaṣeṣe tatrāntaḥ pariṣrāntaḥ praviṣya saḥ
Lohajaṅgho yayāu nidrām praviṣadvātaṣṭitale.*

110. *athākasmāt samutthāya kṣaṇendīva samantataḥ
meghaḥ pravavṛte tatra dhārāsāreṇa varṣitum.
tena nirvivaram prāpa saṃkocam hasticarma tat,
kṣanācca tena mārgēṇa jalāugho bhṛṣam āyayāu.
tenāpahṛtya Gaṅgāyām akṣepi gajacarma tat,
tajjalāughena nītvā ca samudrāntar nyadhīyata.*

Im folgenden hat diese erzählung nichts mit der fabel von der krähe zu tun, wie man ja auch von vornherein wohl verstehen kann. Die schilderung aber von dem einkriechen in den elephantenkadaver und die folgen davon sind mit den schon besprochenen zügen der fabel so nahe verwandt, dass man wohl kaum verneinen kann, dass die erzählungen in zusammenhang stehen. Jedoch hat ja die KSS-geschichte nichts von gewicht für die aufklärung unserer fabel zu bieten, weshalb ich keinen weiteren grund sehe mich mit ihr zu beschäftigen.

Benfey Panchatantra I 311 ff. hat sich schon mit unserer krähenfabel beschäftigt, die er aus Spence Hardy, Manual of Buddhism 450 kannte¹. Benfey hat in unserer fabel ähnlichkeiten mit einer erzählung in MBh. VIII 1882 ff. gefunden, die er dort anführt. Diese erzählung handelt von einer übermutigen krähe, die 'hundertundeinen flugarten kannte' und deswegen einen schwan zum wettflug herausforderte. Im anfang ging alles für die krähe wohl, als aber der gegner über das meer hinaus flog und sie ihn folgen wollte, wurde sie bald ermüdet und sank tiefer und tiefer, die wellen mit flügeln und schnabel berührend. Dann

¹ Da ich dieses werk nicht erhalten kann, weiss ich nicht, ob Spence Hardy gerade die stelle in unserem jātaka kannte oder ob er die fabel anderswo in dem buddh. schriften gefunden hat.

wurde sie von ihrem gegner verhöhnt, schliesslich aber aus dem rachen des todes gerettet.

Dass zwischen dieser fabel und der von der lüsternen krähe eine gewisse ähnlichkeit besteht, will ich freilich nicht verneinen. So wie sie aber dastehen, kann doch unmöglich, wie es Benfey p. 315 will, die eine aus der anderen transformiert worden sein. M. e. verhält es sich hier anders. Die fabel von der krähe, die auf dem kadaver sitzend nach dem meer fährt und dort schliesslich ertrinkt, d. h. die form des jātaka, enthält ja eine deutliche absurdität. Denn ein vogel könnte freilich überaus gefrässig sein, nicht aber in dem grade, dass er den tod vor augen nicht entflieht. Und falls die krähe also frei gewesen ist, ist es ja unverständlich, dass sie nicht wegflog, ehe sie mitten im ozean war. Vernünftiger ist ja die version Hemacandra's, nach welcher die krähe den ganzen weg eingeschlossen war und erst mitten im meere aus ihrem gefängniss befreit wurde; das kann man doch verstehen, jedoch bleibt es auch hier minder glaubwürdig, dass ein vogel nicht entfliehen können sollte. Anders wäre das verhältniss mit einem nicht geflügelten tier — dem schakal. Ich meine also, dass die fabel von der krähe aus zwei älteren zusammengesetzt worden ist. Die eine haben wir im 148^{ten} jātaka: ein schakal wird in einem elephantenkadaver eingesperrt, der durch einwirkung der sonne aufgedunsen wird; durch regen aber zerplatzt das aas und der schakal wird befreit¹. Die andere fabel ist die erzählung des Mahābhārata: eine krähe fliegt mit einem stärkeren vogel um die wette, fliegt über das meer und ermüdet; so ertrinkt sie (oder wird im letzten augenblick gerettet, wie es hier geschieht). Nur so scheint es mir, kann man richtig und klar alle diese fabeln vereinen.

Demnach gehe ich schliesslich zu einer vergleichung der gāthā's im pālijātaka mit den versen des Mahāvastu über. Die strophische erzählung in dem letztgenannten werke beginnt mit dem vers, den der könig gesungen haben soll, da er sich nach Cṛoṇaka sehnte²:

III 451,5—6: *tasya grāmavaram demī nāriyo ca alanīkṛtā
yo me Cṛoṇakam akhyāsi sahāyam paṃsukriḍakam.*

¹ Der schakal ist hier Bodhisatta und darf also nicht zu grunde gehen. Sonst hätte vielleicht der allzugierige schakal denselben tod wie die krähe erlitten.

² Darüber werde ich weiter unten handeln.

Etwas anders lautet das versprechen im jät. 529 g. 1:
kassa sutvā satam dammi sahassam datt̄hu Sonakam,
ko me Sonakam akkhāti sahāyam pamsukīlitam.

Man kommt vielleicht am besten davon, wenn man in 451,6 mit dem pälitext *ākhyāti* schreibt (anders Senart III p. 527).

Die antwort lautet 451,9—10:

mahyam grāmvaram dehi nāriyo ca alanīkṛtā,
aham Cṛṇakam ākhyāsyam sahāyam pamsukīlitam.

und in g. 2:

mayham sutvā satam dehi sahassam datt̄hu Sonakam,
aham Sonakam akkhissam sahāyam pamsukīlitam.

Die zeilen 451,11—12 fassen kurz zusammen, was in den g. 4—5 ausführlicher gesagt wird. Vgl. 451,11:

tuhyam hi tāva vijite tuhyam udyānabhūmiye

mit g. 4^a:

tav' eva deva vijite tav'ev' uyyānabhūmiyā.

Als Arindama nach seiner fahrt zum garten den heiligen zu sehen bekommt, erkennt er ihn nicht sofort, sondern spricht 452,1—2:

krpaṇo va katham bhikṣo muṇḍasaṅghātiko 'dhanō
[s]jamātāpitrko dhyāyam vṛkṣamūle pi tiṣṭhasi.

und g. 8:

kapaṇo vatāyam bhikkhu muṇḍo saṅghātipāruto
amātiko apītiko rukkhamaḷasmim jhāyati.

In 452,1 hat B ^o*va tatvam bhi^o*, M ^o*va tahoatvam bhi^o*; es stand wohl ursprünglich *krpaṇo vata tvam bhikṣo*. Dass *amātāpitrko* zu lesen ist, hat schon Senart III p. 527 fragend vermutet.¹

Der heilige antwortet jetzt dem könige 452,4—6:

na rāja krpaṇo bhavati dharmakāyasya cṛiyāpi ca.
yo ca dharmam samupakramya taddharme na rato naro
sa rāja krpaṇo bhavati jyotiṣṭomaparāyaṇo.²

Dem entspricht g. 9^b + g. 10:

na rāja kapaṇo hoti dhammam kāyena phassayam.
yo ca dhammam nirānkatvā adhammam anuvattati
sa rāja kapaṇo hoti pāpo pāpaparāyaṇo.

¹ Vgl. BM *sacetaso* in III 453, 16 statt *acetaso*.

² Über dieses wort habe ich oben gehandelt. — Vgl. mit den zwei letzten zeilen Divyāvad. p. 560,4—5: *yas tu dharmavirāgārtham adharme virato nṛpaḥ sa rājan krpaṇo jñeyas tamastamahparāyaṇo*.

Dass *dharmakāyasya śriyāpi ca* nicht richtig ist, ist ja klar. *kāyena* haben wir in B ° *dharmokāyenasya*⁰; was da weiter gestanden hat, weiss ich nicht, lese aber mit dem pālitext *dharmam kāyena sparṣayam*. Der ausdruck ist formelhaft, denn er kehrt anderswo wieder. Es heisst Dhp. 259:

*na tāvatā dhammadharo yāvātā bahu bhāsati,
yo ca appam pi sutvāna dhammam kāyena passati
sa ve dhammadharo hoti yo dhammam na-ppamajjati.*

Hier steht freilich *passati* statt *phusati* oder so was. Dass dies aber unrichtig ist lehrt uns Dutreuil de Rhin's Dhp. A³ 10—11 (JA. 9, XII, 216 f.), wo es heisst:

*na tavata dhamadharo yavata baho bhasati
yo tu apa bi sutvana dhamu kaena phasai
sa ho dhamadharo bhoti yo dhamu na pramajati.*

Dies *phasai* ist *sparṣati*¹, vgl. ibd. p. 240 *phuṣamu* und giebt also dieselbe lesart wie der jātakavers.²

Dann folgt in beider³ texten eine frage des Arindama nach dem befinden des heiligen, die im pālitext nur die g. 9^b, im Mahāvastu 452,8—11 einnimmt, worauf Sonaka antwortet mit der aufzählung der (im pāli acht, in Mhv. fünf) seeligkeiten des 'besitz- und hauslosen mönches'. Es entsprechen sich hier:

452,13—14: *ekasya carato rāja kiṃ me rāṣṭram kariṣyati,
prathamam khu bhādrām adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.*

wahrscheinlich g. 15:

*catuttham bhādrām adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
muttassa ratthe carato saṅgo yassa na vijjati.*

452,15—16: *yo' haṃ grāmāto prakramāmi rāṣṭrāṇi nigamā tathā
anapekṣo va prakramāmi na kociduparudhyati,
dvītiyam khu bhādrām adhanassa anāgārassa bhikṣuṇo.*

entspricht teils g. 19:

*atthamam bhādrām adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
yam yam disam pakkamati anapekḥo va gacchati.*

und teils g. 14:

*tatiyam pi bhādrām adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nibbuto piṇḍo bhottabbo na ca koc' uparodhati.*

¹ Senarts erklärung ib. p. 217 ist hinfällig.

² Vgl. auch Divyāvad. p. 560,2: *na rājan kṛpaṇo loka dharmakāyena saṃspr̥cet.*

Weiter folgt 452,18—20:

*panthena gacchamānasya ye bhonti paripanthikā
pātracivaram ādāya sukhaṃ gacchati sarvato,
trīyaṃ khu bhadrām adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.*

Dem entspricht g. 18:

*sattamaṃ bhadrām adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
corehi rakkhitaṃ maggaṃ ye c'aññe pāripanthikā
pattacivaram ādāya sottiṃ gacchanti subbatā.*

Zuerst scheint es mir klar, dass *svrato* viel besser ist als *sarvato*, eine ganz leichte änderung. Was aber mit der ersten zeile anzufangen ist bleibt fraglich. Leider hat nämlich Senart in den noten zur s. 452 keine varianten zu diesen zeilen angeben können, da die zeilen 452,18—20 und 453,1—2 in M fehlen und sich also nur in B finden.¹ Die einzige möglichkeit zur erklärung wäre m. e. die, dass *paripanthikā* hier etwa 'besetzt von räubern, hinderlich'² usw. bedeutete. Dann möchte ich so etwa lesen:

panthesu gacchamānas tu ye³ bhonti paripanthikā

Ich weiss indessen selbst am besten, dass dies nur ein sehr schlechter notbehelf ist.

453,1—2: *Mithilāyāni dahyamānāyān nāsya dahyati kiñcana.
caturthaṃ khu bhadrām adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.*

Vgl. g. 16:

*pañcamani bhadrāni adhanassa anāgārassa bhikkhuno:
nagaramhi dayhamanamhi nāssa kiñci adayhatha.*

Auf diesen berühmten spruch komme ich im folgenden wieder und begnüge mich augenblicklich damit auf Franke WZKM. 20, 352 f. hinzuweisen. Dass in Mhv. statt *nagaramhi* hier *Mithilāyām* steht ist leicht zu erklären, da ja der spruch auch in dieser form existierte und hier Arindama könig von Mithilā ist.

Schliesslich folgt 453,3—5:

*na te koṣṭhasmiṃ osaranti na kumbhena kulopakam
pariṭiṣṭhati eṣāṇo tena yāyanti svratā,
pañcamam bhadrām adhanasya anāgārasya bhikṣuṇo.*

¹ Von III p. 48 an sind B und M die einzigen quellen.

² *paripanthin-* 'hinderlich' kommt vor, z. b. MBh. XII 4770 *evam koṣasya mahato ye narāḥ paripanthinaḥ tān ahatvā na paçyāmi siddhim atra parantapa* und XIII 1920 *brāhmaṇyāni durlabhataraṃ samṛtāni paripanthibhiḥ.*

³ Nāml. *panthānaḥ.*

Damit stimmt überein g. 12:

*sādāpi bhādrām adhanassa anāgarassa bhikkhuno:
na tesāṃ koṭṭhe upenti na kumbhe na kaḷopiya,
paraniṣṭhitam eṣānā tena yāpenti subbatā.*

Sowie der vers in Mhv. steht, hat er doch eigentlich keinen sinn, obwohl sich Senart III p. 528 ernstlich bemüht hat einen solchen herauszulesen. Es ist deutlich, dass der text nicht das giebt, was Senart hineingelegt hat, sondern dass er, obwohl sehr verdorben, deutliche spuren des alten zustandes zeigt. Es steht nämlich in den hdschr. folgendermassen: B *nato koṭṭhismim osanti na kumbho na kulo pi yaṃ | paritiṣṭhati meṣānā tena^o* und M *nate koṭṭhesmim osaranti na kumbho na kulo pi yaṃ | paritiṣṭhati meṣāṇāṃ tena^o*. Zuerst sieht man hieraus, dass es sicher *eṣānā* gestanden hat und ein *paritiṣṭhitim* kann ja sehr wohl aus *paraniṣṭhitam* verdorben sein; *yāyanti* schliesslich lese ich ohne weiteres als *yāpenti*, was auch keine grosse änderung ist; *yāpeti* steht in der bedeutung 'leben' in Mhv. I 181,15, wo es heisst:

viṣaṇiyuktāṃ bhuktvāna sudhāṃ va yāpenti nirmittāu.

Somit habe ich eine zeile erhalten

paraniṣṭhitam eṣānā tena yāpenti suvatā,

die mit der pāligāthā zeile c stimmt. Was die erste zeile betrifft, so vermag ich sie nicht ganz in ordnung zu bringen, da wahrscheinlich alte korrupstelen den beiden Mahāvastuhandschriften zu grunde liegen. Nur so viel ist offenbar, dass *osaranti*, falls richtig, unmöglich eine umschreibung irgend eines mit *upenti* gleichbedeutenden wortes sein kann. Ist dagegen *osanti* in B besser, kann das korrupstel aus *openti* sein, was die pālihdshr. als variant von *upenti* haben.

Der könig antwortet jetzt, 453,9—10:

*nityaṃ khalu teṣāṃ bhādrām yeṣāṃ kīrtesi Ḍronaka.
vayan tu gṛddhā kāmeṣu kiṃ kariṣyāmi¹ Ḍronaka.*

womit g. 20 zusammengehört:

*bahū pi bhādrakā ete yo tvāṃ bhikkhu paṣāṃsasi,
ahaṅ ca gidḍho kāmesu kathāṃ kahāmi Sonaka.*

Der heilige antwortet jetzt mit der oben behandelten fabel, indem er anfängt, 453,12—13:

*upaman te mahārāja kariṣyantāṃ ḡṇohi me
upamāye ihāikatya arthāṃ jānanti paṇḍitā.*

¹ M ^o *syāma*.

Vgl. g. 24:

*upaman te karissāmi, taṃ suṇohi Arindama,
upamāya p' idh' ekacce attham jānanti paṇḍitā.*

Weiter 453,14—15:

*bhūtapūrvam mahārāja kuṅjaro ṣaṣṭihāyano
patito giridurgeṣu Gaṅgāvegena vuhyate.*

Womit ähnlichkeiten sich finden in g. 25^a:

Gaṅgāya kuṅapaṃ disvā vuyhamānam mahaṇṇave

Dann heisst es weiter, 453,16—20:

*tatra kāko vicinteti alpaprajño acetaso:
yānam imam labdham bhadram bhadro vyāyama alpako.
tasya rātrim divam vāpi tatrāsi niyato mano
khādanto nāgamānsāni pibanto Bhāgīrathijalam
paṇyanto varacitrāni upayāti vihaṅgamo.*

Vgl. hiermit g. 25^b, 26 und 27:

*vāyaso samacintesi appapañño acetaso:
yānañ ca va' idam laddham bhakkho cāyam anappako,
tatha rattim tatha divā tatth' eva virato mano.
khādam nāgassu mānsāni pīpam Bhāgīrasodakam
saṃpassam vanacetyāni na palittha vihaṅgamo.*

In 17 ist sicher statt *bhadro vyāyama alpako* zu lesen: *bhakṣo cāyam analpako*; BM haben *bhadro vāyam analpako*.

In 18 hat B *nirato* statt *niyato*. In 20 lese ich *vanacāityāni* statt *varacitrāni*.

454,1—2: *sā taṃ Bhāgīrathī Gaṅgā pramattam kuṅapācṛitam
samudram abhisāreti agatī yatra pakṣiṇām.*

Vgl. mit dieser strophe g. 28:

*taṃ va otaraṇī Gaṅgā pamattam kuṅape rutam
samuddam ajjhagāhayi agati yattha pakkhinam.*

454,3: *makarā (timi)timiṅgilā bālam nam badhitvāna khādati*

vergleicht sich g. 31:

*tañ ca sāmuddikā macchā kumbhīlā makarā susū
pasayhakārā khādimsu phandamānam vipakkhinam.*

Obwohl die Mahāvastu-zeile nicht ganz in ordnung ist, sehe ich aus dem pālitext keine möglichkeit sie zu verbessern. Nachdem die fabel abgeschlossen ist, folgt in Mahāvastu die oben erörterte höllenschilderung, die im Sonakajātaka nichts entsprechendes hat. Dann heisst es weiter:

457,8: *kṣipraṃ kumāraṃ ānetha Dīrghāyuṃ rāṣṭravardhanaṃ*

Vgl. g. 39^a:

khippaṃ kumāraṃ ānetha Dīghāyuṃ ratthavaddhanaṃ

Und weiter 457,9—10:

*asti me daharaḥ putro Dīrghāyuh rāṣṭravardhanaḥ,
taṃ rājye sthāpayiṣyāmi so vo rājā bhaviṣyati.*

Dieser vers wird im Sonakajātaka den ministern zugeschrieben und lautet, g. 38:

*atthi te daharo putto Dīghāvu ratthavaddhano
taṃ rajje abhisīcassu, so no rājā bhavissati.*

457,12: *kṣipraṃ kumāraṃ ānenti Dīrghāyuṃ rāṣṭravardhanaṃ.*

Vgl. g. 40^a: *tato kumāraṃ ānesuṃ Dīghāyuṃ ratthavaddhanaṃ kṣipram* in Mhv. nach dem vers 8 statt *tato* im jātaka.

Die g. 37, die weiter oft vorkommt und ungefähr an denselben stellen wie die entsprechende Mahāvastustrophe, lautet folgendermassen:

*ajj' eva pabbajissāmi, ko jaññā maranaṃ suve,
māhaṃ kāko va dummedho kāmānaṃ vasam annagā.*

Ganz in derselben form heisst es 458,13—14; 17—18:

*adyāiva pravrajisyāmi, ko jāne maranaṃ suve.
māhaṃ kāko va durmedho kāmānāṃ vaṇam anvagā.*

Sonst is gewöhnlich zwischen diesen beiden zeilen eine dritte eingeschoben, die so lautet:

na hi na saṃgataṃ tena mahāsāinyena mṛtyunā¹

z. b. 458,4—6; 21—459,1—2 usw. Schliesslich heisst es 457,14—15:

*āmantemi bhavantava pravrajyā mama rocati,
ahaṃ kāko va durmedho mā kāmānāṃ vaṇam anvagā.*

Dann folgt die aufzählung der reichtümer und herrlichkeiten², die Arindama seinem sohne überliefert, die eine kleine verschiedenheit in den beiden versionen zeigen. So heisst es 457,16—17:

*ṣaṣṭiṃ nagarasahasraṇi sphūtaṃ rājyam akanthakaṃ
tat putra pratipadyāhi, rājyaṃ niryātayāmi te.*

Vgl. g. 41:

*satthi gāmasahassāni paripuññāni sabbaso
te putta patipajjasu rajjaṃ niyyādayāmi te.*

¹ Vgl. MBh. XII 6550 (= 9951): *na mṛtyusenām āyāntīm jātu kaṣcit prabādhatē, Divyāvad. p. 68 usw.: dhunīta mṛtyunah sāinyani na-dāgāram iva kuñjarah.*

² Mit der folgenden schilderung vergleicht sich die aufzählung in jāt. 539 g. 48 ff.

Weiter 457,21—458,3:

*ṣaṣṭi nāgasahasrāṇi atra sarve svalaṅkṛtā
dantīno balasaṁpannā hemakalpitavāsaso.
arūḍhā prasaçūlayaṣṭītomaranigadāyudhā.
tān putra pratipadyasva rājyaṁ niryātayāmi te.*

Vgl. g. 43—44:

*saṭṭhi nāgasahassāni sabbālaṅkārahūsitā
suvaṇṇakacchā mātaṅgā hemakappanavāsasā
arūḍhā gāmaṇīyehi tomaraṅkusapāṇihī
te putta paṭipajjasu, rājyaṁ niyyādayāmi te.*

In 458,1 haben BM ^ovāsasā. Die beiden zusammensetzungen *hemakappanavāsasā* und *hemakalpitavāsaso* besagen aber nicht dasselbe; ersteres ist etwa 'mit goldenen zügeln und hüllen', letzteres 'mit aus gold zubereiteten (: mit gold verzierten) hüllen'. Es wäre jedenfalls möglich, dass ^okalpita^o aus ^okalpana^o entsteht worden ist.

458,7—8: *ṣaṣṭīm açvasahasrāṇi sāindhavā çighravāhino
sarvalaṅkārahūsitā[ni] çūrārūḍhā ca sarvaço.*

Vgl. g. 46: *saṭṭhi assasahassāni sabbālaṅkārahūsitā
ajāṇīyā vu jāṭīyā sindhavā sīghavāhino*

und g. 47^a:

arūḍhā gāmaṇīyehi etc.

Weiter 458,11—12:

*ṣaṣṭīm dhenusahasrāṇi sarve kaṁsopadohinī¹,
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.*

Womit vgl. g. 52:

*saṭṭhi dhenusahassāni rohaṇṇā puṅgavūsabhā
tā putra paṭipajjassu, rājyaṁ niyyādayāmi te.*

Und schliesslich 458,15—16:

*ṣaṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇi kuṇḍalā
tān putra pratipadyāhi rājyaṁ niryātayāmi te.*

Vgl. g. 54:

*solasitthisahassāni sabbālaṅkārahūsitā
vicitrahatthābharayā āmuttamaṇi kuṇḍalā
tā puttu paṭipajjassu, rājyaṁ niyyādayāmi te.*

In den gāthā steht die stereotype zahl: 'sechzehntausend mädchen' — Mahāvastu hat hier wie überall oben 'sechzigtausend'.

Als der könig so das reich dem Dirghāyu überlassen will, spricht der prinz folgendes — 459,19—22:

¹ S. oben.

*pure çrutam mayā etaṃ mātā kālagatā mama,
nāvāhaṃ çakto bhesyāmi devena vinā jīvitum.
yathā āraṇyakam nāgam pr̥sthato 'nveti pāyako
evaṃ te anvayisyāmi ādāya tava sumbhakam.*

Vgl. g. 56—58:

*daharass' eva me tāta mātā matā ti me sutam,
tayā vinā aham tāta jīvitum hi na ussahe.
yathā āraṇṇākam nāgam poto anveti pacchato
jessantam giriduggesu samesu visamesu ca
evaṃ tam anugacchāmi pattam ādāya pacchato
subharo te bhavissāmi, na te hessāmi dubbharo.*

Der könig Arindama aber will seinen sohn nicht mitführen, sondern antwortet 457,² ff.:

*yathā sāmudrikam nāvam vāṇijāna dhanārthinām
makaro tatra pāṭheya vāṇijā vyasanam gatā
mā vayanī antarāyanī karoma mama
imam kumāram gṛhītvā Dīrghāyūm rāstravardhanam
kṣipram antahpuram nītha prāsadam rativardhanam
tatra tam ca ramesyanti devakanyopamā çubhā.*

Vgl. mit diesen stropfen g. 59—61:

*yathā sāmuddikam nāvam vāṇijānam dhanesinam
vohāro¹ tattha gaṇheyya vāṇijā vyasanī² siyā
evaṃ evāyam puttakali antarāyakaro mamam,
imam kumāram pāpetha pāsadam rativaddhanam.
tattha kambussahatthāyo yathā Sakkam va accharā
tā nam tattha ramessanti, tāhi-m-eso ramissati.*

Senart hat z. 5 als lakun bezeichnet, was mir jedoch bei vergleichung mit dem pālitext nicht richtig scheint. Ich habe deswegen zwischen 4 und 6 keine lücke angenommen. Was 2,⁴ betrifft, glaube ich, dass diese zeile in ihrer ursprünglichen gestalt mit dem pālivers ziemlich identisch gewesen ist. Aus den hdschrr. kann man herausnehmen: *mā ayam* (B) *antarāya(m)-karo . . . mama.*

Der rest des Mahāvastutextes aber befindet sich in der schrecklichsten verwirrung. Es spielt nämlich hier, wie der pālitext zeigt

¹ Komm.: *vohāro ti tasmim ohārento hetthā kaḍḍhanako vālamaccho vā udakarakkhaso vā āvaḷḷo vā.*

² B^d *byasanam.*

das drama in dem königlichen harem, wo ein mädchen den Dīghāvu zuerst befragt, wer er sei, worauf sie antwort erhält. Dann fragt sie nach dem alten könig; D. antwortet, dieser sei seiner erlösung entgegen gegangen, er selbst aber bleibe in den sünden stecken. Die erzählung schliesst mit den worten des mädchens (g. 68):

*tassa te sāgatam rāja sihasseva giribbajam
anusāsa mahārāja, tvam no sabbāsam issaro.*

Im Mahāvastu aber ist der text deswegen verdorben, weil wahrscheinlich durch missverständnis worte des Dīrghāyu in den mund seines vaters gelegt werden; oder es ist ein grösseres stück weggefallen, das ein schreiber aus eigenem verstand wiederherzustellen suchte. Ich gebe hier nur ein verzeichnis der einander entsprechenden verse, da ich bei dem text des Mhv., den wir besitzen, keine verbesserungen für möglich halte: 460,⁹—10 + 11—13 = g. 62; 460,¹³—14 = g. 63; 460,¹³—19 = g. 64 und 460,¹⁴ (unvollständig) möglicherweise mit g. 68 verwandt.

Aus dieser untersuchung hat es sich ergeben, dass sich die gāthā's der beiden jātaka's im allgemeinen ziemlich genau decken, was ja zeigt, dass sie beide auf gemeinsame vorlage beruhen. Nur hat das Mahāvastukapitel eine erweiterung, die höllenschilderung, deren entsprechung sich im Saṃkicajātaka findet. Da dies jātaka in der pālisammlung unmittelbar nach dem Sonakajātaka folgt und ein teil desselben hier in dieses jātaka eingesetzt worden ist, so schliesse ich, dass die ordnung in der ursprünglichen jātakasammlung dieselbe war, und der verfasser des Mahāvastu da das motiv der beiden erzählungen ganz gleich war — ein könig und sein freund, ein paccekabuddha — die beiden jātaka's in dieser ziemlich ungeschickten weise zusammenzuschmelzen versuchte.

Über das Darimukhajātaka (jāt. 378, Fausbøll III 238—245) kann ich mich sehr kurz fassen. Die prosaerzählung stimmt ganz und gar mit der des Sonakajātaka überein, nur dass die beiden freunde hier Brahmadata¹ und Darimukha heissen. Auch hat der könig hier keinen sohn, der genannt wird — die erzählung ist überhaupt viel kürzer. Strophenähnlichkeiten giebt es nicht².

¹ Vgl. die erzählung von Brahmadata unten.

² In g. 6^b heisst es: *citrāhi gāthāhi subhāsītāhi Darimukho nijjhapayī Samedham*. Mit Samedha ist natürlich hier Buddha gemeint — Brahmadata ist ja hier der Bodhisatta, was ich nur im vorbeigehen bemerke, weil die englische übersetzung den vers missverstanden hat.

Schliesslich bildet ja eine ähnliche erzählung ein leitmotiv in der sage von Citta und Sambhūta in dem grossen Brahmadata-cyklus. Diese ist durch Leumann genügend behandelt worden¹, weshalb ich es hier nicht weiter auszuführen brauche. Ich bemerke nur, dass sich die episode, die am deutlichsten mit dem Sonaka-jātaka stimmt, wie nämlich der freund des königs durch einen vers gefunden wird, dessen antwort nur er kennt², bei Jacobi Ausgew. Erz. p. 18—20 findet. Dort lauten die halbverse:

asva dāsāu mrgāu hamsāu mātangāv amarāu tatah

und

eṣā nāu ṣaṣṭikā jātiḥ anyonyābhyām viyuktayoḥ.

Das enthält ja in einem kurzen stichverse das hauptsächliche der ganzen Brahmadata-sage (vgl. Leumann WZKM. 5,144 ff.; 6,4). Das erklärt aber auch eine dunkle sache in der jāataka-erzählung. Es ist wohl jedem deutlich, dass ein vers, den der könig sang, um durch die antwort desselben seinen freund aufzuspüren, nicht lauten könnte:

kassa sutvā satam dammi sahasam datthu Sonakam

sondern etwas anders, eine episode aus ihrem früheren leben, erzählen musste, die nur von den beiden gekannt war. So hat es, glaube ich, ursprünglich in dieser erzählung einen solchen stichvers gegeben, der aber von den abschreibern, die gar nicht verstanden, worauf dieser hinzeigte, gestrichen wurde. Vielleicht war es sogar der Brahmadata-vers. Jedenfalls gehören die hier behandelten erzählungen zu den sagen, deren motive der grosse Brahmadata-cyclus aufnahm und in sich vereinigte.

II. Die vier paccekabuddha's.

Unter den 'vier paccekabuddha's' versteht die indische tradition vier könige³, die durch je ein ziemlich unbedeutendes ereignis in dem alltagsleben die *paccekabodhi* erreichten. Es sind

¹ Etwas auch bei *Pavolini* La novella di Brahmadata, Roma 1892.

² In ähnlicher weise wird ja auch Nala von den ausgesandten der Damayantī aufgespürt (MBh. III 2732 ff.).

³ Der vermutung Leumann's WZKM. 6,35, dass die vierzahl der *paccekabuddha's* aus den vier himmelsgegenden geholt sei, kann ich nicht

diese: *Karaṇḍu*¹, könig von Kāliṅga, *Naggaji*, könig der Gandhāra, *Nimi*², könig von Videha, und *Dummukha*³, könig der Pañcāla. Die buddhistische erzählung über ihre erleuchtung ist in dem sogenannten Kumbhakārajātaka⁴ (jāt. 408, Fausbøll III 375—383) zusammengestellt und lautet folgendermassen:

[376] 'Einmal früher — Brahmadata war könig in Benares — wurde Bodhisatta in einer töpferfamilie in einer vorstadt von Benares geboren. Als er älter wurde, verheiratete er sich, erhielt einen sohn und eine tochter und ernährte seine familie mit

I. *Karaṇḍu*. dem töpferhandwerk. In dieser zeit herrschte Karaṇḍu in Dantapura im Kāliṅgerreich; dieser ging einmal mit grosser gefolge nach dem königlichen garten und sah dabei beim eingang des gartens einen mit süssschmeckenden früchten beladenen *ambabaum*. Auf dem rücken des elephanten sitzend streckte er seine hand aus, nahm einige *ambafrüchte*, trat in den garten ein, setzte sich auf den königlichen sitz, gab einige früchte den würdigsten und ass selbst. Nachdem also der könig von dem baum genommen hatte, dachten die anderen, sie sollten das auch tun, und minister, brahmanen, hausväter usw. schüttelten früchte herunter und assen. Immerfort kamen sie zurück, stiegen in den baum hinauf, schlugen ihn mit keulen, brachen die zweige in stücke und liessen nicht einmal die unreifen früchte hängen. Als jetzt der könig sich den ganzen tag in dem garten vergnügt hatte und am abend auf dem rücken eines geschmückten elephanten zurückkehrte, erblickte er den baum, stieg herunter, ging zum baum und betrachtete ihn,

beistimmen. Man tut, glaube ich, am besten bei solchen geschichten, wo doch ziemlich sicher eine historische unterlage sich vorfindet, so wenig wie möglich an naturmytologische dinge zu denken. Es giebt ja z. b. anderswo sieben oder fünfhundert *paccekabuddha*'s. Können diese auf irgend einer solchen art erklärt werden?

¹ Bei den jaina *Karakandū* genannt.

² Auch *Nami* und *Mahājanaka* genannt.

³ Bei den jaina *Dummuha* und *Domuha* (= *Dvinukha*); in skt. ist es natürlich *Durmukha*. In Āit. Br. 8,23, 9 wird *Durmukhaḥ Pañcālah* als *cakravartin*, nachdem er von Brhaduktha gesalbt worden war, genannt. *Durmukha*, der in MBh. II 116 als bei der einweihung der *sabhā* des Yudhiṣṭhira anwesend zusammen mit Ugrasena aufgezählt wird, ist offenbar mit *Dumuha* (komm. *Dummuha*) in Nāyādh. XVI 162, der als ein Yādavafürst genannt wird, identisch.

⁴ Auch in Kummāsapiṇḍajātaka (jāt. 415, Fausbøll III 407 ff. = Jātakamālā III) werden vier *paccekabuddha*'s genannt.

indem er dachte: 'heute morgen stand dieser baum mit schönen früchten beladen, ein gegenstand, der nicht genug betrachtet werden konnte; jetzt aber sind die früchte fort, die zweige gebrochen und die schönheit nicht mehr da'. Er sah sich um und erblickte einen anderen *ambabaum*, der keine früchte trug. Dabei dachte er: 'dieser baum steht in seiner fruchtlosigkeit schön da wie ein berg von juwelen — der andere aber wurde gerade seiner fruchtbarkeit wegen zerstört. [377] So ist dieser hauserhalterstand wie der fruchtbeladene baum, das mönchsleben wie der baum ohne früchte; der reiche muss fürchten, der arme aber nicht — auch ich möchte ein baum ohne früchte sein'. Indem er so über den fruchttragenden baum meditierte, stand er am stamme des baumes, und indem er die drei charakteristika begründete und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*, und indem er dachte: 'heute ist die haut des mütterleibes von mir gefallen, die wiedergeburt in den drei existenzen ist fort, der schmutz des *samsāra* ist weggeräumt worden, das tränenmeer ist ausgetrocknet, die beinmauer ist gebrochen¹, für mich giebt es keine wiedergeburt mehr', stand er wie mit allem schmuck ausgestattet da. Da sagten die minister: 'allzu lange steht der könig da', er aber antwortete: 'ich bin kein könig, ich bin ein *paccekabuddha*'. Sie sagten: 'die *paccekabuddha*'s sehen nicht so aus wie du, o könig'; dann fragte er: 'wie sehen sie denn aus?' — 'Mit rasiertem haar und bart, in gelbe kleider gehüllt, ohne verbindung mit familie und clan, gleich vom wind getriebenen wolken oder der von Rāhu befreiten mondscheibe wohnen sie in der Nandamūla-grotte im Himavant — solche, o könig, sind die *paccekabuddha*'s'. In diesem augenblick hob der könig seine hand auf und berührte den kopf; dann verschwanden die merkmale eines haushalters und die merkmale eines asketen traten hervor:

Drei kleider, topf und messer scharf, nadel, seiher und
gürtel auch,
diese sind die acht, die immer sind des wahren mönches
güter.

¹ *Sosito assasamuddo, bhinno atthipākāro*, vgl. dazu Therīg. 497: *sara caturōdadhī upanīte assuthaññarudīramhī sara ekkakappam atthīnani sañcayāni Vipulena samāni* (auszüge aus dem komm. dazu ibd. p. 214) und Dh. p. 150 *atthīnani vaḡarāni kataṇi maṇisalohitalepanāni*.

Diese sogenannten mönchesrequisita wurden an seinem körper befestigt. Er stand in der luft, sprach zu den leuten und ging dann durch die luft zur Nandamūlagrotte im oberen Himavant.

II. *Naggaji*. Naggaji, könig der Gandhāra's, sass in seinem königlichen stuhl auf der terasse des palastes in Takkasilā. Dort sah er eine frau in seiner nähe sitzend, die auf jedem arm einen edelsteinring trug und wohlriechende stoffe pulverisierte; dabei dachte er: 'die armringe verursachen keinen laut, wenn sie einzeln sitzen'. Dann zog sie [378] den einen ring über den linken arm, nahm den stoff mit der rechten hand und begann ihn zu bereiten. Der ring aber begann gegen den anderen zu klingen. Als der könig die beiden klingenden ringe sah und hörte, dachte er: 'als der ring allein war, tönnte er nicht, jetzt aber klingt der zweite; ebenso die lebenden wesen — allein geben sie keinen laut von sich, zwei zusammen aber machen es. Ich aber bin herrscher über die beiden reiche der Kasmīrer und Gandhārer, ich möchte aber eher (wie der einzelne ring) keinen anderen beherrschen, nur mich selbst'. So machte er den klingenden ring zu einem gegenstand der meditation, und als er dasass, betrachtete er die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

III. *Nimi*. In dem königreich von Videha in der stadt Mithilā stand der könig Nimi nach dem frühstück an einem offenen fenster im palast und blickte in die strasse hinunter. Ein habicht nahm ein fleischstück auf dem markt und flog damit weg. Da kamen geier und andere vögel und umringten ihn, und des fleisches wegen hieben sie ihn mit den schnäbeln, schlugen ihn mit den flügeln und zerfetzten ihn mit den klauen. Er aber, der dies nicht ertragen konnte, liess das fleischstück fallen; dabei griff es ein anderer, die vögel liessen den habicht los und griffen den anderen an — als dann dieser das fleisch fallen liess, nahm es ein dritter, und diesem ging es ebenso¹. Der könig sah die vögel und dachte: 'der vogel, der das fleischstück nimmt, dem geht es schlecht, der aber, der es losliess, dem ging es wohl; so auch ein mensch, der die fünf sinnesgenüsse genießt — ihm geht es schlecht; wenn er es nicht tut, geht es ihm wohl. Ich habe sechzehntausend frauen, ich möchte aber lieber, wie der habicht das fleischstück

¹ Zu dieser geschichte vergleiche man MBh. XII 6648 und jāt. 330 (s. Franke WZKM 20, 345 u. 347 f.).

fallen liess, die fünf sinnesgenüsse wegwerfen und glücklich werden'. Indem er dies gründlich überdachte [379], über die drei charakteristika meditierte und seine religiöse einsicht vermehrte, erreichte er die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

In dem reiche der Uttarapañcāla's in der stadt Kampilla stand der könig Dummukha in allen schmuck gekleidet, von seinen ministern umgeben nach dem frühstück und betrachtete durch ein geöffnetes fenster den palasthof. In diesem augenblick öffneten sie die türe des kuhstalles, die stiere liefen heraus und verfolgten in geschlechtslust eine kuh; ein grosser stier mit spitzen hörnern, der einen anderen hinzulaufen kommen sah, stiess diesen seiner rasenden lust wegen mit den hörnern in die weichen — da kam das eingeweide aus und der stier starb. Der könig sah dies und dachte: 'die lebenden wesen von den tieren ab gerechnet geraten ihrer lust wegen in unglück, wie dieser stier seiner geschlechtslust wegen das leben verloren hat; auch andere wesen werden davon gerührt — ich möchte aber dies alles wegwerfen'. So stand er da und dachte über die drei charakteristika, vermehrte seine religiöse einsicht und erreichte die *paccekabodhi*. — Das übrige ist wie oben.

Eines tages, als diese paccekabuddha's sahen, dass die wanderungsstunde gekommen war, traten sie aus Nandamūla heraus, reinigten ihre zähne mit betel an der see Anotatta, richteten ihre bedürfnisse am Manosilā aus, nahmen topf und mantel, stiegen durch ihre übernatürliche einsicht in die luft auf, standen auf fünf-farbigen wolken und stiegen in der nähe einer vorstadt von Benares nieder. Auf einem passenden platze legten sie ihre kleider an, nahmen die töpfe mit, gingen von tür zu tür und baten um gaben; schliesslich kamen sie nach Bodhisatta's tür. Bodhisatta wurde vergnügt, liess sie ins haus eintreten und auf einem zubereiteten sitz platz nehmen, gab ihnen ehrfurchtsvoll wasser und reichliche nahrung. Dann setzte er sich zu ihnen und begrüsst den ältesten, indem er sagte: 'herr, dein geistiges leben scheint überaus schön, deine sinne sind ruhig, deine hautfarbe ist hell: was für einen gegenstand [380] hast du gesehen, dass du dich für dieses asketenleben beschlossen hast'; ebenso fragte er auch die übrigen. Dann sagten diese vier: 'ich war der und der, könig dort und dort' usw. und, indem jeder die ursache seines asketenlebens erzählte, sprachen sie der eine nach dem anderen folgende strophen:

- (*Karaṇḍu*) 'Ich sah 'nen *ambabaum* im schönen walde,
mit dunklen blättern, ganz mit frucht beladen;
der fruchte wegen ward er ganz geplündert —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.
- (*Naggaji*) 'Ein schönes armband, gemacht von meisterhänden,
auf jedem arm ganz leise trug ein mädchen;
als zwei zusammen kamen, hört 'ich klingend;
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.
- (*Nimi*) 'Ein fleischstück sah ich einen vogel rauben;
sofort von vielen wurde er umflogen,
die ihn des fleisches wegen heftig jagten —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.
- (*Dummu-
kha*) 'Ein hoher, schöner stier mit riesenkräften
lief stolz umher — doch der geschlechtslust wegen
von andern wurde er zu tod gestossen —
da ging ich fort zu diesem bettlerleben'.

Der übrige teil des jātaka ist von keinem interesse, da nur erzählt wird, wie Bodhisatta und seine frau beschlossen asketen zu werden. Interesse bietet nur der vers, gāthā 5:

*Karaṇḍu nāma Kalīṅgānaṃ Gandhārānaṃ ca Naggajī
Nimīrājā Videhānaṃ Pañcālānaṃ ca Dummukho,
ete ratthāni hitvāna pabbajīmsu akiñcana,*¹

weil er auch anderswo vorkommt. Es heisst nämlich bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34 in einem stichvers zum lebensbericht der vier *patteyabuddha* folgendermassen:

*Karakaṇḍū Kalīṅgesu Pañcālesu ya Dummukho
Namī rāyā Videhesu Gandhāresu ya Naggajī*².
*vasahe ya indakeū valae ambe ya pupphie bohī
Karakaṇḍu-Dummuhassā Namissa Gandhāraranno ya.*

¹ Vgl. zu dieser gāthā MBh. XII 8600: *Nimī rāṣṭraṃ ca Vāideho,
Jamadagnyo vasuindharaṇi brāhmaṇebhyo dadāu cāpi, Gayaç corvīṃ
sapattanām* und Divyāvad. p. 61,s: *Piṅgalaç ca Kalīṅgesu Mithilāyām
ca Paṇḍukaḥ Elāpatraçca Gāndhāre Çāṅkho Vārāṇasipure.*

² = Utt. XVIII 45.

Also auch bei den jaina sind diese vier zusammengenommen und auch die gegenstände, die ihre erleuchtung bewirkt haben sind im grossen und ganzen dieselben.¹

Ich werde hier unten die berichte über diese vier heiligen ein wenig näher untersuchen; zu grund lege ich dabei die lebensbeschreibungen bei Devendra in der Uttarajjhayanaṭikā bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34—55, weil diese die ausführlichsten, ja öfters sogar die einzigen dokumente über ihr leben liefern.

A. *Dummukha (Domuha).*

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 39—40 lautet so: [39] 'Es giebt hier in Indien eine stadt namens Kampilla. Dort lebte ein könig Jaya², der aus der familie des Hari stammte; seine königin heiss Guṇamālā. Mit ihr zusammen lebte der könig einige zeit in allerlei herrlichkeit. Einmal, als er in der audienzhalle sass, fragte er einen boten: 'was giebt's, das andere herrscher besitzen, ich aber nicht?' Dieser antwortete: 'du hast keine gemäldegalerie'. Dann sagte der könig zu den baumeistern: 'bauet eilig eine gemäldegalerie!' und sie begannen nach diesem befehl zu arbeiten. Als aber die arbeiter zu graben anfangen, fanden sie am fünften tage ein grosses diadem ganz aus edelsteinen verfertigt, das wie ein feuer leuchtete; freudig sagten sie es dem könig Jaya. Entzückt hob es dieser mit einem freudenruf aus der erde auf. Die baumeister u. a. wurden nach verdienst mit kleidern u. s. w. beschenkt. Bald stand eine gemäldegalerie mit hohem dach fertig und wurde an einem glückbringenden tage eingeweiht. Während dem die verschiedenen instrumente spielten, setzte der könig das diadem auf seinen kopf;

¹ Pavolini Actes du XII congrès d. oriental. I p. 129 ff. nimmt abhängigkeit der jainistischen erzählung von dem jātaka — oder jedenfalls von älteren buddhistischen quellen — an, was mich aber nicht überzeugt, weil schon der jainistische kanon (Sūtrakrt. und Utt.) deutlich die legende von vier *paccekabuddha*'s kennt. Auch sieht man nicht ein, warum, falls die jainakommentatoren aus dem jātaka entlehnt, sie eine in wesentlichen zügen verschiedene geschichte erzählen sollten.

² *Jaya* heisst Arjuna MBh. III 15607; ib. IV 176 heisst es beim einkehren in die stadt des Virāṭa: *Jayo Jayanto Vijayo Jayadratho Jayad-balo iti guhyāni nāmāni cakre teṣāṃ Yudhiṣṭhirah*; hier ist es also Yudh. der diesen namen anlegt. Bei den Jainas führt diesen namen der elfte *cakravartin*, sohn des königs Samudravijaya in Rājagrha, vgl Utt. XVIII 43.

dadurch wurde der könig mit zwei gesichtern begabt. Die leute nannten ihn deswegen Domuha.

Dann verging einige zeit. Der könig bekam sieben söhne; Guṇamālā war aber betrübt, weil sie keine tochter gebar. Da gelobte sie einem *yakṣa*, namens Mayaṇa, ein opfergeschenk. Nach einer zeit wurde ihr eine tochter geboren, deren geburt ein traum von der erlangung eines zweiges des *pārijāta*-baums vorgegangen war. Der *yakṣa* erhielt sein opfergeschenk. Die tochter nannte man Mayaṇamanjari¹; mit der zeit erreichte sie das jugendalter.

In Ujjeṇī war in dieser zeit Caṇḍapajjōya könig. Ihm erzählte ein bote: 'der könig hat zwei gesichter'. Pajjōya fragte: 'wie so?' Der bote antwortete: 'er hat ein solches und solches diadem; wenn er das gebraucht, bekommt er zwei gesichter'. Dann wurde Pajjōya nach dem diadem begierig; er sandte eine botschaft zu Domuha: 'sende mir dieses edelsteinerne diadem! sonst bereite dich zum streit!' Der könig Domuha antwortete dem boten; 'falls du mir giebst, was ich wünsche, werde ich das diadem hergeben'. Der bote fragte: 'was wünschst du?' und der könig antwortete: 'gieb mir den elephanten Nalagiri und die perle aller wagen, Aggībhīru, deine gemahlin, königin Sivā, und den schreiber² Lohajangha!' Das waren aber die vornhemsten kleinodien in Pajjōya's reiche. Der bote kehrte nach Ujjeṇī zurück und erzählte dem könig die antwort Domuha's. Pajjōya wurde heftig erzürnt und brach auf mit einem heer von zwei lakhen elephanten, zwei tausend wagen, zwanzigtausend pferden und sieben kroren fussoldaten. In unaufhörlichen tagesmärschen kam er zur grenze des Pancālareiches. Domuha zog auch mit einem vollständigen heer aus seiner stadt heraus und ging Pajjōya entgegen. An der grenze des Pancālareiches stellte Pajjōya sein heer in *garuḍa*-ordnung, Domuha wieder das seine in *sāgara*-ordnung auf. Dann begann die schlacht. Durch die macht des edelsteinernen diadems wurde Domuha sieger, Pajjōya's heer wurde geschlagen. [40] Pajjōya wurde gebunden und zur stadt geführt. Man legte ihm eine fussspange an. Dort lebte könig Pajjōya einige zeit in ruhe.

¹ So heisst weiter bei Devendra eine kaufmannstochter in der erzählung von Aḡaḍadatta.

² *lehāriya*. nach Jacobi's vermutung = *lekhācārya*.

Einmal bekam er die Mayaṇamanjarī zu sehen und wurde heftig in sie verliebt. So verging endlich¹ die nacht, während der er vom feuer der liebe gebrannt und von der glut der sorge geplagt war. Am morgen ging er in den audienzsaal. Domuha sah ihn mit verwelktem gesicht und körper dastehen und fragte nach seinem befinden, er aber antwortete nichts. Unruhig fragte Domuha noch einmal; Pajjoya seufzte tief und flüsterte: 'O fürst, ein mensch, der in die gewalt des liebesgottes geraten, von krankheit verzehrt ist und ein betrunkenener, der zornig ist und ein sterbender, der lässt die scham fahren. Deswegen, o fürst, falls du mir gesundheit wünschst, gib mir dann deine tochter Mayaṇamanjarī — sonst werde ich mich in's feuer stürzen'. Als Domuha diesen entschluss hörte, gab er sie ihm. In einer glücklichen stunde² wurde die hochzeit gefeiert. Einige tage wurde Pajjoya zurückgehalten, dann wurde er mit ehrenbezeugungen fortgesandt und reiste nach Ujjeṇī.

Als es einmal Indrafeyer wurde, befahl Domuha den stadtbehwohnern: 'richtet die Indrafahne auf³!' Dann wurde unter freudejauchzen eine Indrafahne mit weissen bannern und wimpeln, mit mengen von klappern⁴ und glöckchen, mit herabhängenden kränzen und guirlanden, geschmückt mit kränzen aus perlen und edelsteinen und einer menge von allerlei früchten, aufgestellt. Dort tanzten die tänzerinnen, der vornehmsten dichter gedichte wurden vortragen, die menschenhaufen tanzten, allerlei betrügende zauber wurden gezeigt, die zauberer wurden mit betel begabt. Schauer von kampher- und safranwasser regneten, grosse gaben wurden ausgeteilt, die trommel und instrumente ertönten. Unter solchen freuden vergingen sieben tage. So kam der vollmondstag: mit grosser freigebigkeit wurde die Indrafahne mit blumen, kleidern usw. von könig Domuha beschenkt. Am andern tage wurde die fahne unter lauter instrumentalmusik umgestürzt. Der könig sah sie in der unreinlichkeit liegen von den leuten geplündert. Als er dies sah, dachte er: 'pfui über die pracht, die wie ein blitz

¹ *kahavi* = *katham api*, öfters mit *kaṣṭam* erklärt.

² Eigentlich: 'in der dreissigstel eines glücklichen tages'.

³ Vgl. darüber Rām. II 74,36; IV 16,37; 17,2; VI 45,17; VP. transl. Wilson² p. 308 n. 2; Varāh. Mih. Brh. S. 43. (Diese zitate verdanke ich Herrn Prof. Jacobi). Weiteres bei O. Walter Übereinstimmungen in gedanken usw. bei Valmiki bis auf Māgha, (E. Leumann's Indica Nr: 3) p. 11 f.

⁴ S. übersetzt Jacobi fragend *ḍoya* nach Deçin. 4,11 *ḍoo dāruhastah; dāruhasta-* ist aber bei BR. nur 'hölzerne löffel'; hier ist es vll. = *dāruputrikā, dāruyantra-* 'bewegliche hölzerne puppe'.

unstetig und in ihren folgen widerlich ist'; indem er dies dachte, erreichte er die erleuchtung und wurde ein *patteyabuddha*, und indem er fünf handvoll haar ausriss, ging er fort. Es heisst ja auch: 'der Pancālakönig, als er die schön geschmückte Indrafahne umgestürzt und geplündert daliegen sah, erblickte (die nichtigkeit von) pracht und armut und wurde erleuchtet'.

Was zuerst die geschichte von der erleuchtung des Domuha betrifft, die ja doch die quintessenz in einer erzählung von einem *pratyekabuddha* bildet, muss ich gestehen, dass ich nicht anderswo dieselbe art des erreichens der *bodhi* wiedergefunden habe. Freilich erinnert ja die umgestürzte und geplünderte Indrafahne in nicht geringem grade an dem seiner früchte beraubten *ambab*baum, die im Kumbhakārajātaka¹ in der erzählung von Karaṇḍu, hier unten in der erzählung von Naggaji vorkommt. Möglicherweise — und ich halte dies für das am meisten glaubliche — ist diese erzählung auch nur eine variante von der erwähnten, da sie nicht anderswo vorzukommen scheint

Was die erzählung im übrigen betrifft scheint mir das erste stück ziemlich sicher eine etwas entstellte version der schilderung im Sabhākriyāparvan des Mahābhārata zu sein (MBh. II 1—134). Dass Devendra, der verfasser der *ṭikā* zu Uttarajjihayana, kein besonderer kenner des grossen epos war oder vielleicht richtiger es ganz und gar nicht aus eigenen studien kannte, geht mit erwünschter deutlichkeit hervor aus der stelle in Jacobi's Ausg. Erz. p. 70,37: *Bhārāha-Rāmāyaṇesu satthesu* (vgl. ib. p. XVIII), wo er das epos mit dem lehrbuch des rhetorikers Bharata verwechselt. Wenn er also in seinen quellen diese erzählung fand — dass er hier nur ältere kommentaren excerptiert hat, geht ja wie bekannt aus p. 55,9—10: *etāni ca caritāni yathā pūrvaprabandheṣu drṣṭāni tathā likhitāni* hervor — ist es ganz sicher, dass er nicht wusste, woraus seine erzählung stammte, obwohl sie ziemlich sicher aus dem epischen bericht genommen ist.² Denn die gleichheiten sind sehr gross, wie man aus folgender gegenüberstellung sieht:

¹ Dort wird ja Dummukha durch das töten eines liebeskranken stiers bekehrt, was in der jainatradition dem Karaṇḍu zukommt. Darüber s. weiter unten.

² Es ist dies vielleicht ein irreleitender ausdruck. Denn ich meine ja nicht — da Devendra, der ja im jahr 1079 schrieb, vielleicht traditionen ausbeutete, die schon vor der schliesslichen schriftlichen fixierung des grossen epos feststanden — dass die quelle der jainistischen erzählung gerade das MBh. war. Vielmehr stammen wohl beide aus einer gemeinsamen älteren quelle.

Devendra:

- p. 39,4—6: Der könig Jaya in Kampilla (aus der familie des Hari = Kṛṣṇa) fragt einen boten, was die übrigen könige besitzen, er aber nicht. Dieser antwortet: eine *citta-sabhā*. Dann befiehlt der könig den baumeistern eine solche zu bauen.
- p. 39,6—11: die arbeiter finden in der erde ein diadem aus strahlenden edelsteinen. Sie sagen es dem könige, der selbst an ort und stelle kommt und das diadem aus der erde zieht.
- p. 39,11: In kurzer zeit (*thevakālena*) ist die prächtige *citta-sabhā* mit hohem dach fertig.
- p. 39,11—14: Mit grosser pracht wird die halle eingeweiht. (Jaya benützt dabei das diadem und wird deswegen Domuha genannt).

Mahābhārata:

- II 1—20: Maya, baumeister der asuren will dem Arjuna für seine rettung aus dem Khāṇḍavabrände danken. Kṛṣṇa rät ihm dem Yudhiṣṭhira eine *sabhā* zu bauen. Maya beginnt sofort damit.
- II 58—95: Maya holt aus Bindusaras einen schatz, der früher dem Vṛṣaparvan gehörte. Er schenkt Arjuna das muschelhorn Devadatta, Bhīma die goldene keule. Dann baut er eine *sabhā*, die alles früher gebautes übertrifft. In vierzehn monaten ist alles fertig.
- II 96—134: Die *sabhā* wird mit der grössten pracht eingeweiht.

Wie man sieht, giebt es hier ähnlichkeiten, die kaum auf zufall beruhen können. Dass die quellen Devendra's auch das epische material benutzt haben, geht z. b. aus der von Jacobi ZDMG. 42, 493 ff. veröffentlichten von der 'zerstörung Dvāravatī's' hervor, wo ja u. a. das Māusalaparvan¹ ausgebeutet worden ist.² Und Devendra ist ja wahrscheinlich überall, wo er präkrit schreibt, nur abschreiber und kompilator aus älteren arbeiten, wie Jacobi Ausg. Erz. p. XVIII gezeigt hat.

¹ Vgl. über das verhältnis dieser texte Hardy ZDMG. 53, 25 ff. und Lüders ZDMG. 58, 687 ff.

² Wie oben genannt ist bei der halleneinweihung des Yudhiṣṭhira ein Durmukha anwesend, den auch die jaina kennen. Dies könnte auch ein grund zu dieser episode in Devendra's komm. sein.

Weiter findet sich die erzählung mindestens teilweise bei Hari-
bhadra, *Āvaçyakaerz.* II 8,³ (Leumann p. 15), wo sie folgender-
massen lautet: 'dort¹ war ein könig, namens Sayāṇiya. Einmal
als er auf einem bequemen sitz platz genommen hatte, fragte er
einen boten: 'was habe ich nicht, das die anderen könige besitzen?'
Dieser antwortete: 'eine *citta-sabhā* giebt es (hier) nicht'
Im selben augenblick wurden die maler herbeigeholt. Von diesen
wurde die *sabhā* eingeteilt und bemahlt'. [Dann folgt eine andere
geschichte, die die fortsetzung von II 8,³ bildet, von einem maler
der von einem menschenfressenden *yakṣa* in Sākeya die gabe er
halten hatte, einen menschen vollständig abbilden zu können, wenn
er einen nur so kleinen teil desselben gesehen hatte. Dieser ma-
ler sieht jetzt die grosse zehe der Migavaī und malt ihr bildnis
wird aber später vom könig Sayāṇiya bestraft. Diese geschichte
hat Haribhadra aus *Nāyādh.* VIII 113—135 kopiert]. In dem
übersetzten stück sind die wortähnlichkeiten so gross, dass es ganz
deutlich ist, dass entweder Devendra den Haribhadra kopierte oder
beide aus gemeinsamer vorlage schöpften. Da ich aber leider keine
älteren jainakommentare kenne, muss ich diese frage ungelöst
lassen.

Folgt so der krieg mit Pajjoya (Pradyota), könig in Ujjeni,
der auch Caṇḍapajjoya² genannt wird. Dieser vorgang wird noch
an zwei stellen in den Jainakommentaren geschildert: bei Devendra
in Jacobi's Ausg. Erz. p. 31,³³—32,³⁴ und bei Haribhadra in Leu-
mann's *Āvaçyakaerz.* p. 15 ff. Ich fange mit Devendra an.

Bei Devendra ist Pajjoya an der genannten stelle als gegner
des Udāyaṇa³ des königs der Sāuvira genannt, der mit Mahāvira
zeitgenosse war.⁴ Der vorgang ist dort so erzählt: Udāyaṇa be-
sass ein aus sandelholz gemachtes bild des Vardhamāna (Mahā-
vira), der in einem tempel aufgestellt war und von einer buckligen

¹ In Kosambī.

² *Caṇḍapajjota*, könig im Avantireiche wird genannt im *Jātaka* ed.
Fausbøll V 133,¹⁵ (derselbe ist deutlich auch *Pajakarājā* ib. III 463,¹⁵)
und bei Buddhaghosa zu *Dhp.* 21—23 (*Dph.*¹ p. 157 ff.). Er wird ge-
nannt *Caṇḍapaccota* in *Gandhavaṃsa*, *JPTS.* 1886, p. 66, vgl. Franke
Paligr. u. *lex.* p. 6.

³ Oder eher *Uddāyaṇa*, wie das die hdschr. öfters haben, falls er,
wie Jacobi vermutet hat, mit *Aurdāyani* in *Mahābhāṣya* zu *Pāṇ.* IV 2,
92 identisch ist. S. jedoch unten.

⁴ S. Jacobi *SBE.* XLV 87 n. 3.

sklavin, namens Devadattā gepflegt wurde. Diese erhielt von einem heiligen einige kugeln, die jeden wunsch erfüllten, also z. b. das äussere eines menschen ganz verändern konnten.¹ Dann setzt die erzählung folgendermassen fort:

[31] 'Einmal verzehrte sie² eine kugel (mit dem wunsch): 'möge ich goldfarbige haut bekommen'. Dann wurde sie wie schönstes gold, erhielt eine hautfarbe gleich geschmolzenem gold; davon wurde sie Suvanṇaguliyā genannt. Weiter dachte sie: 'ich werde den liebesgenuss geniessen; dieser könig aber ist mein vater, die übrigen (könige) sind lauter soldaten³'. Deswegen erwählte sie den Pajjoya. Um ihm zu gefallen verzehrte sie noch eine kugel. Die gottheit sagte zu ihm (Pajjoya): 'eine solche und solche schönheit giebt es'. [32] Er sandte einen boten zu Suvanṇaguliyā; sie sagte: 'ich möchte dich zuerst sehen'. Er kam in der nacht auf Nalagiri⁴, wurde von ihr gesehen und gefiel ihr. Sie sagte: 'falls du das bild mitnimmst, werde ich dir folgen'. Er antwortete: es giebt keine passende bildsäule für diesen platz', blieb dort über nacht und kehrte zurück; er liess ein anderes bild des Jiṇa fertigen und kam wieder. Nachdem er dieses auf dem platz des Jiyantasāmi aufgestellt hatte, nahm er dieses und die Suvanṇaguliyā mit und zog nach Ujjeṇi. (Auf dem wege) liess Nalagiri kot und urin fliessen; durch den geruch wurden die elephanten ganz toll. Auch nach dieser gegend⁵ kam der geruch — als man nachforschte, sah man die spuren Nalagiri's. 'Weswegen ist er hier gewesen?' (fragte man). Als man nirgends die sklavin sah, rief der könig: 'die sklavin ist weggeführt, sehet nach der bildsäule!' — 'Die ist noch da' sagte man. In der stunde der verehrung ging der könig dahin und fand die kränze verwelkt.⁶ Als er näher nachgesehen hatte, sagte er: 'dies ist eine nachahmung, die wirkliche bildsäule ist fort'. Dann sandte er einen boten zu Pajjoya (und liess sagen): 'Um die sklavin kümmerge ich mich nicht, gieb nur

¹ Solche kugeln werden genannt in der erzählung von Mūladeva, Jacobi Aug. Erz. p. 56,4 und 57,17 und in der 15^{ten} erzählung der *Vetālapañcaviṃṣatikā* (vgl. Tawney KSS. II 307 n.).

² Devadattā.

³ Lakṣmīvallabha hat hier: *apare mattulyāḥ ke' pi rājāno nu santi*.

⁴ Ein berühmter elefant.

⁵ Viyabhaya, wo Udāyana sein residenz hatte

⁶ Auf der wirklichen bildsäule verwelkten die blumen niemals, s. p. 30,31.

die säule zurück!'; dieser tat es aber nicht. Dann eilte er im Jeṭṭha-monat in zehn nächten dahin. Als sie eine wüste durchschritten, begannen die leute wegen durst zu sterben; man meldete es dem könige. Da kam auf seinem wunsch Pabhāvai¹ zur stelle; sie machte drei teiche.

Dadurch erquickt zog man nach Ujjeṇi. Der könig sagte: 'nützt es wohl viele menschen zu töten! Lass uns beide kämpfen, zu pferde, in wagen oder auf elephanten, wie es dir gefällt'. Pajjoya antwortete: 'in wagen werden wir kämpfen'. Dann zäumte er den Nalagiri auf und ritt hervor, der könig aber kam in seinem wagen² und rief: 'du bist ein vertragsbrecher, deswegen wirst du nicht entrinnen!' Dann führte er seinen wagen in kreisen; der elephant folgte nach. Jedesmal, wenn der elephant einen fuss aufhob, verwundete ihn der könig mit einem pfeil, schliesslich fiel er. Als Pajjoya hinabstieg, wurde er gebunden und auf seine stirn wurde geschrieben: 'der gatte einer sklavin'. Weiter wird geschildert wie Udāyaṇa zusammen mit Pajjoya nach Viyabhaya zurückkehrte und diesen endlich losliess.

Da Udāyaṇa ganz sicher eine historische person ist und nichts hindert dieses auch von Pajjoya anzunehmen, kann dieser geschichte sehr wohl ein historischer grund unterliegen. D. h. ich meine, die erzählung könnte ursprünglich in der geschichte Udāyaṇa's zu hause sein und davon durch die kommentatoren in etwas veränderten form in anderen geschichten eingesetzt worden sein.

Bei Haribhadra wird von Sayāṇiya erzählt: (Āvaç. erz. II 8,4 u. s. w., Leumann p. 15 ff.):³ ein sehr geschickter maler hat ein bildnis der königen Migāvai gemalt. Sayāṇiya wurde aber über einen vermeinten fehler des bildnisses erzürnt; der maler verfertigte dann ein neues bildnis und zeigte es dem Pajjoya, dem könige in Ujjeṇi. Dieser wurde heftig verliebt in Migāvai und forderte von Sayāṇiya ihre auslieferung, erhielt aber einen abschlag. Erzürnt darüber sammelte er sein grosses heer (*tassa coddasa rāṇo vasavattino* II 8,5) und zog gegen Kosambī. Erschrocken

¹ Die gattin des Udāyaṇa, die früher gestorben und im himmel der götter wiedergeboren war.

² Vgl. eine ähnliche erzählung über Vāsudeva (Kṛṣṇa), Āvaç. erz. II 57,² u. s. w.

³ Nach Leumann p. 13 n. wird die erzählung bei Çil. zu Āyāranga I 2, 1, 1 erwähnt.

starb könig Sayāṇiya an durchfall. Migāvai aber fürchtete für ihren sohn¹ und bewegte Pajjoya dazu statt feindlich aufzutreten die mauer von Kosambī zu verstärken und wurde seitdem trotz der einwendungen Pajjoya's (II 8, 9) eine schülerin des Mahāvira.

Wir haben also hier die drei verschiedenen traditionen, die durch folgende übersicht deutlich werden:

Haribhadra.

Ein maler malt ein bildnis der Migāvai, gattin des königs Sayāṇiya in Kosambī und zeigt es dem Pajjoya, könig in Ujjenī. Dieser wird in sie verliebt und zieht mit einem heer nach Kosambī. Sayāṇiya stirbt an durchfall. Migāvai überredet Pajjoya ihren sohn Udayaṇa zu schützen und wird dann eine schülerin des Mahāvira.

Devendra.¹

Udayaṇa, könig in Viyabhaya, hatte eine wunderbare bildsäule des Vardhamāna. Diese wurde von einer sklavin Devadattā gepflegt, die durch eine magische kugel in die schönheit Suvanṇaguliyā verwandelt wurde. Diese samt der säule wird von Pajjoya nach Ujjenī genommen. Udayaṇa kommt nach, kämpft mit Pajjoya und besiegt ihn, den er endlich loslässt.

Devendra.²

Jaya, könig in Kam-pilla, erhält ein diadem, und den namen Domuha. Pajjoya, könig in Ujjenī wünscht sich das diadem, erhält es aber nicht; er zieht mit seinem heer aus, wird aber von Domuha besiegt und gefangen genommen. Er wird in D:s tochter, Mayaṇamanjarī, verliebt, erhält sie zu gattin und kehrt nach Ujjenī zurück.

Es fragt sich jetzt: welche tradition ist die älteste, und lassen sie sich alle auf eine gemeinsame quelle zurückführen? Ich meine, das geht gut, falls man die version des Haribhadra zu grunde legt. Denn abgesehen davon, dass Haribhadra älter ist als Devendra und schon deswegen besser seine quellen wiedergibt, kann in diesem speziellen falle kein zweifel darüber walten, dass die Āvaçyaka-tradition die bessere ist. Der könig *Sayāṇiya* in *Kosambī* ist bei Haribhadra vater des *Udayaṇa*: in VP. IV 21 (Wilson p. 462) aber ist *Çatānika*, könig von *Kauçāmbi*, vater und vorgänger des *Udayana*. Die jainistische tradition stimmt also hier mit der purānischen ganz überein. Weiter bürgt auch Haribhadra dafür,

¹ Dieser hiess nach II 8, 9 (p. 18 extr.) *Udayaṇa*.

dass Udayana ein (jüngerer) zeitgenosse des Mahāvīra ist, da seine mutter Migāvaī dessen schülerin wurde. Und Migāvaī bei Haribhadra vertritt die Devadattā-Suvaṇṇaguliya und Mayaṇamanjari¹ bei Devendra. Schliesslich vertreten natürlich die bildsäule und das diadem bei Devendra nur verschiedene versionen von einer geschichte, worin von einem sehr wertvollen gegenstand die frage war. Ich meine somit die ursprüngliche erzählung lautete etwa folgendermassen:

In Käuçāmbi herrschte der könig Çatānika; dessen sohn war Udayana. In Ujjayinī herrschte könig (Candra-)Pradyota. Çatānika hatte eine gemahlin (tochter oder dienerin), in welche Pradyota verliebt wurde und die er raubte, indem er auch etwas dem Çatānika zugehöriges von hohem wert raubte, bei einem kriegszug, vor (oder in) welchem Çatānika starb. In einem zweiten kriegszuge aber besiegte Udayana den Pradyota und nahm ihn gefangen.

Aus einer erzählung, die etwa so lautete, lassen sich m. e. die drei verschiedenen versionen am leichtesten erklären. Man sieht, wenn man das obige durchgelesen hat, welche teile die eine oder andere version aufnahm und verwarf.

Dass ein könig, wenn sein feind sich nähert, an irgend einer krankheit stirbt, ist ein motiv, das mir mit dem europäischen von dem kobold, dessen herz an einer sicheren stelle aufbewahrt war, jedoch entdeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem herz nahte und schliesslich, wenn es sein feind in die hand nahm, starb, verwandt zu sein scheint. Eine parallele aus dem indischen findet sich im Mahājanakajātaka (jāt. 539) bei Fausbøll VI 34, wo der usurpator Polajanaka immer kränker wird und schliesslich stirbt, als sein neffe Mahājanaka sich nähert.

Schliesslich bleibt es noch übrig zu prüfen, inwieweit diese erzählung mit der geschichte des Udayana in Kathāsaritsāgara gemeinsame züge zeigt². Dass die erzählungen auf gemeinsamen vorlagen beruhen, ist unzweifelhaft: nur ist Somadeva und seine

¹ Keiner dieser namen kann etwas bezeugen, denn Devadattā und Mayaṇamanjari sind sehr gewöhnliche namen (der letzte mehrmals bei Devendra) und Suvaṇṇaguliya ist ja nur ad hoc gebildet.

² Diese geschichte dient wie bekannt als rahmenerzählung in einem grossen teile des KSS. Ganz dieselbe erzählung findet sich bei Buddha-ghoṣa zu Dh. 21—23 (Dh. p. 155 ff.), wo jedoch der vater des Udayana den namen *Parantapa* führt.

quellen einer anderen genealogie und teilweise anderen traditionen gefolgt. In VP. IV 21, das ich oben für das verhältnis zwischen Çatānika und Udayana zitiert habe, heisst nämlich der sohn des Janamejaya, könig in Hastināpura, Çatānika und ebenso in KSS. IX 6. Dessen sohn nennt das VP. *Açvamedhadatta* = *Açvamedhaja* in Bh. P. IX, 22, 38; zwischen diesem aber und dem Çatānika setzt Bh.P. *Sahasrānika*, den auch KSS. sohn des Çatānika nennt. Statt *Açvamedhaja* nennt jetzt KSS. *Udayana*, sohn des Sahasrānika und der *Mrgāvatī*, tochter des königs Krtavarman in Ayodhyā (KSS. IX 29). Die liebesgeschichte dieses Udayana mit *Vasavadattā*, tochter des königs *Caṇḍamahāsena*¹ in Ujjayinī, wird geschildert in KSS. XI ff. und zeigt einige ähnlichkeiten mit den obigen erzählungen. So sendet Caṇḍamahāsena einen boten mit einer unverschämten botschaft zu Udayana (vgl. die geschichte von Domuha); im folgenden spielt aber Udayana die rolle, die sonst dem könige in Ujjayinī zugeschrieben wird; freilich wird er von ihm mit list gefangen genommen, er raubt aber die *Vāsavadattā* und flieht mit ihr nach Kāuçāmbi zurück. Er wird dann mit ihr vermählt. Die geschichte scheint mir am meisten ähnlichkeit mit der version, die ich oben als Devendra¹ bezeichnete, zu haben.

Ich kehre jetzt zur erzählung von Domuha zurück. Als Pajjoya seinen boten absandte um das diadem dem Domuha abzufordern, antwortete dieser, dass er es geben würde, falls er gewisse andere sachen in austausch bekäme; er spricht den vers:

*deha: Nalagiri hatthi Aggibhiru taha rahavaro ya
jāyā ya Sivā devī leh'āriya-Lohajangho ya.*

Und es heisst weiter: *eyam Pajjoyassa rajjasaram.*

Der wagen *Aggibhiru* ist mir aus anderen quellen nicht bekannt; die königin *Sivā* wird genannt in *Āvaç. erz. II 8, 9* (Leumann p. 19,2), KSS. kennt nur *Āngāravatī* als gattin des Caṇḍamahāsena (vgl. oben). *Nalagiri* kommt in KSS. unter dem namen *Nadāgiri* als staatselephant des Caṇḍamahāsena und als ein sehr vornehmes tier (s. bes. tar. XIII 7 u. s. w.) vor². Was schliesslich

¹ Vgl. *Caṇḍapajjoya* im jainatext und im jātaka. Dass übrigens diese beiden identisch sind, zeigt der umstand, dass in *Āvaç. erz. II 8, 9* (Leumann p. 19,2) *Āngāravatī*, in KSS. XI *Āngāravatī* als gemahlin von Pajjoya resp. Caṇḍamahāsena genannt wird.

² *Nālāgiri* heisst ja auch der berühmte elephant der Ajātaçatru, der durch Buddha bekehrt wurde.

Lohajaṅgha betrifft, ist es eine grosse schwierigkeit, dass man nicht bestimmt weiss, was *lehāriya* bedeutet; Jacobi deutet es als = *lekhācārya* 'schreiber', und ich nehme dies an, weil ich nichts besseres weiss, obwohl ich nicht bestimmt davon überzeugt bin, dass es richtig ist. In den übrigen berichten von Pajjōya-Caṇḍamahāsena wird von keinem solchen menschen ein wort erwähnt; die einzige stelle jedoch, wovon ich übrigens den namen Lohajaṅgha kenne, steht in einer — obwohl sehr losen — verbindung mit der geschichte von Udayana und seiner umgebung. In KSS. XII 78—193 kommt nämlich eine geschichte vor, wo ein Lohajaṅgha die vornehmste rolle spielt, und diese geschichte wird von dem verkleideten Vasantaka der Vāsavadattā erzählt, währenddem Udayana in Ujjayinī von Caṇḍamahāsena gefangen gehalten wurde.

Diese erzählung lautet kurz folgendermassen:

I. In Mathurā lebte eine berühmte courtisane, namens Rūpanikā, deren mutter, Makaradaṁstrā, ein wahrer schrecken für alle liebhaber des mädchens war. Eines tages aber sah Rūpanikā in einem tempel den jungen schönen Lohajaṅgha und wurde heftig in ihn verliebt; sie sandte eine sklavin und bat ihn zu ihr zu kommen, Lohajaṅgha erwiderte aber, er wäre ein armer brahmane und habe nichts in einem courtesanenhouse zu bestellen. Rūpanikā lässt aber antworten, sie fordre nichts von ihm; dann kommt er und wird von ihr mit grosser freude empfangen. Makaradaṁstrā sucht sie jedoch von dieser nichts gebenden liebe abzuwenden, und da nichts hilft, überredet sie einen gewissen rājpūt, der auch die Rūpanikā liebt, den Lohajaṅgha schimpflich zu vertreiben. Dies geschieht auch, und Lohajaṅgha begiebt sich, von den leuten des rājpūt's durchgeprügelt, weg.

II. Lohajaṅgha sucht jetzt auf seiner wanderung in einem elephantenlechnam ruhe und schatten. Der lechnam wird aber von dem Ganges nach dem meere geführt¹.

III. Dort sieht ein *garuḍa*-vogel den lechnam, nimmt ihn mit und führt ihn nach Laṅkā. In dessen innerem einen menschen erblickend, fliegt er weg.

IV. Zwei *rākṣasa*'s erblicken den Lohajaṅgha und führen ihn zu ihrem könige, Vibhīṣaṇa, der ihn wohl empfängt, ihm einen *garuḍa*-vogel und reiche gaben gibt.

¹ Diese geschichte habe ich oben in verbindung mit dem Sonakajātaka behandelt.

V. Lohajaṅgha kehrt auf dem rücken des vogels nach Mathurā zurück. Dort besucht er auf dem vogel reitend die Rūpaṅikā, indem er sich als Viṣṇu ausgibt. Er verschafft sich rache an der kupplerin Makaradamstrā und wird schliesslich für immer mit Rūpaṅikā, die von dem könige freigegeben worden ist, vereint. Er lebt dann später in hohen ehren und mit grossen reichthümern versehen, die er aus Laṅkā mitgebracht hatte, in Mathurā.

Die geschichte des Lohajaṅgha enthält viele ähnlichkeiten mit anderen märchen. Der zweite abschnitt ist von mir oben in anderem zusammenhange behandelt worden¹; der dritte erinnert an Sindbad und andere sagen, vgl. Tawney KSS. I 77 n. 2; in dem fünften kommt erst die sage vor, die aus Pañc. I 5 als 'der weber als Viṣṇu' bekannt ist, und die ausführlich von Benfey Pantsch. I 159 ff. behandelt worden ist²; zur schilderung der rache des Lohajaṅgha schliesslich haben Tawney KSS. I 81 n. 2 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 49 parallelen angeführt.

Was schliesslich den ersten abschnitt betrifft, so ist er freilich von allgemeinem inhalt, erinnert aber sehr an eine partie der geschichte des Mūladeva bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff. Dieser Mūladeva, der als ein gewandter schelm und besonders als ein öfters gebrauchter postillon d'amour und zauberer³ in liebes-affairen auch Kāmasūtra p. 311, Vetālapaṅcavinçatikā XV, KSS. CXXIV usw. genannt wird, ist vielleicht ursprünglich mit dem schelme Lohajaṅgha identisch. Um die ähnlichkeit der beiden erzählungen zu zeigen gebe ich hier auszüge aus den beiden texten:

KSS. XII.

78. *astīha Mathurā nāma puri*
Kāmsārijanmabhūh
tasyām Rūpaṅiketyāsīt khyātā
vāravilāsini.

Mūladeva (bei *Devendra*).

p. 56: *atthi Ujjenī nayarī*
atthi ya tattha rūvalāyaṅṅa-
vinnāṅagavviyā Devadattā
nāma pahāṅṅa gaṅṅiyā.

¹ Parallelen aus europäischen quellen bei Tawney KSS. I 77 n. 2; 572.

² Vgl. Tawney KSS. I 573, II 628.

³ Prof. Jacobi hat mir gegenüber die vermutung ausgesprochen, dass der name *Mūladeva* mit *mūlakarman-* 'zauberei' in verbindung stehen könnte.

(80. *pūjākāle surakulam svani-
yogāya jātu sā
gatā Rūpaṇikā dūrād ekam pu-
ruṣam āikṣata.*

81. *sa dr̥ṣṭaḥ subhagas tasyā
viveṣa hr̥dayam tathā
yathā mātrā kṛtās te'smādupa-
deṣā viniryayuh.)*

82. *ceṭikāṃ atha sāvādīd:
'gaccha, madvacanād
amum
puruṣam brūhi madgehe tvayā-
dyāgamyatām iti!'*

83. *tatheti ceṭikā sā ca gatvā
tasmāi tad abravīt,
tataḥ sa kiñcid vimṛṣan puruṣas
tām abhāṣata:*

84. *'Lohajaṅghabhīdhāno 'smi
brāhmaṇo nāsti me
dhanam,
tad aḍhyajanalabhye hi ko 'ham
Rūpaṇikāgrhe?'*

85. *'na dhanam vāñchyate
tvattaḥ svāminīty udite
tayā,
sa Lohajaṅghas tadvākyam
'tatheti' pratyapadyata.*

89. *tatra sā Lohajaṅghasya
tasya sāubhāgyasāmpadā
vaçīkṛtā satī nānyat phalam
janmasyāmanyata.*

p. 56: *pesiyā tie tassa¹ vāhara-
ṇattham Mahavābhīhāṇā
khujjaceḍi.*

*gantūṇa viṇayapuvvayam bhāṇo
tie: bho mahāyasa, amha
sāminī Devadattā vinnavei:
Kuṇaha pasāyamī, eha amha
gharam!*

} vgl. zu v. 82.

p. 57²: *gunarāṇi, annadesīesu
niddhaṇesu amhārisesu na
rehae paḍibandho, na ya
thirīhavei.*

p. 58³: *attho vi asāro.*

p. 57⁴: *mahābhāga, tumam
mottūṇa na kenai aṇuranji-*

¹ Mūladevassa.

² Mūladeva zu Devadattā.

³ Devadattā zu Mūladeva.

⁴ Devadattā zu Mūladeva.

90. *tatas tayā nivṛttānyapurusa-*
saṅgayā saha
yathasukhaṃ sa tatrāiva
tasthāu tanmandire yuvā.
91. *tad dr̥ṣṭvā c̥ikṣitāceṣaveça-*
yosiḥjagāda tām
mātā Makaradamstrā sā khinnā
Rupaṇikāṃ rahah:
- 92 a ¹ *'kim ayaṃ nirdhanaḥ putri*
sevate puruṣas tvayā?
- 94 b: *tad enaṃ nirdhanam*
muñca mā kr̥thā nācam
ātmanaḥ!
- 96 a: ¹ *dhanam asti ca me bhūri,*
kim anyena karomy
aham?
- 99 b: ² *nirdhanena mamāikena*
kāmukenāvṛtam gṛham.
- 100: *tat tvam āgaccha tatrādyā,*
tathā ca kuru yena saḥ
gṛhān mama nivarteta madīyām
ca sutām bhaja!
- 101 a: *tatheti rājaputro 'tha....*
103. *tatksaṇam rājaputrasya*
tasya bhṛtyāiḥ pradhā-
vya saḥ
dr̥ḍham pādaprahārādyāiḥ sarv-
eṣvaṅgeṣvatādyata.
104. *tatas tāir eva cāmedhya-*
pūrṇe kṣiptaḥ sa khātaka
Lohajaṅghaḥ kathamapi prapa-
layitavāms tatak.
- yam me avarapuriseṇa mā-*
nasam . . .
tā mamānurohena ettha ghare.
niccaṃ evāgantavvam.
- p. 58. *bhaṇiyā ya Devadattā*
jaṇaṇie:
- p. 58. *putti pariccaya Mūla-*
devam!
na kimci niddhaṇacangeṇa
paoyaṇam ceṇa.
- p. 58: *tā munca juyāriyam i-*
mam.
- p. 58: *nāham, amba, eganteṇa*
dhaṇānurāgiṇī
- p. 59: *kahasu eie purao aliya-*
gāmantaragamanam, pacchā
Mūladeve pavit̥the maṇussa-
sāmaggīe āgacchejjaha; vi-
māṇejjaha ya tam, jeṇa vi-
māṇio santo desaccāgam ka-
rei
paḍivannaṃ ca teṇa.
- p. 59: *gahio teṇa³ Mūladevo*
vālehim, bhaṇio ya : re sam-
payam nirūvehi, jai koi atthi
te saraṇam! Mūladevena ya
nirūviyāim pāsāim jāvu, ditt-
ham nisiyāsihatthehim⁴ veḍ-
iyam attāṇayam maṇūsehim.
- p. 59. *tao vimaṇodummaṇao*
niggao nayarāo Mūladevo.

¹ Antwort der Rūpanikā.

² Makaradamstrā zum rājpūt.

³ *Ayaleṇa.*

⁴ Vgl. KSS. XII 98: *rājaputraṃ parivṛtam puruṣāiḥ castrapāṇibhiḥ*

105. *athāgatā Rūpaṇikā tad
buddhvā çokavikvalā
sābhūd vīksyātha sa yayāu rā-
japutro yathāgatam.*

p. 62: *io ya Devadattā tāri-
sam viḍambāṇam Mūlade-
vassa pecchiya virattā aiva
Ayalovarim.* (Ayala wird spä-
ter von dem könige bestraft,
der dazu durch Devadattā be-
wegt worden ist).

Obwohl es in diesen erzählungen kleinere verschiedenheiten gibt, scheint es mir kaum möglich sie von einander zu trennen, so ähnlich sind sowohl die ganze anlegung der erzählung wie auch kleinere einzelheiten, wie oben gezeigt worden ist. Da ich es für ziemlich unglaublich halte, dass Devendra selbst die quellen des Somadeva benutzt hat beim zusammenschreiben seiner erzählungen, die er ja aus älteren quellen kopierte, glaube ich am ehesten, dass diese vorgänger des Devendra dieselbe quellen wie Somadeva, d. h. vornehmlichst Guṇāḍhya, benutzt haben. Die erzählung des Somadeva von Lohajaṅgha wurde dann von den jainaverfassern mit Mūladeva, dem allbekanntem schelm, in verbindung gebracht.

Da ich schon oben von dem abschliessenden stück der erzählung von Domuha gesprochen habe, hat hier diese kleine untersuchung ihren schluss erreicht. Ich habe hier, wie ich glaube, mit recht einen teil der geschichte mit einer bekannten erzählung des Mahābhārata in zusammenhang gebracht, weiter habe ich — m. e. auch mit recht — den hier genannten Lohajaṅgha mit dem manne desselben namens bei Somadeva und weiter mit dem bekannten Mūladeva in verbindung gebracht, was vielleicht wichtige aufschlüsse über die quellen der jainakommentare geben kann, und schliesslich ist die zentrale partie der Domuha-erzählung mit den — wahrscheinlich mindestens zum teil — historischen berichten von könig Udayana in Kāuçāmbi bei Haribhadra und Somadeva zusammengeführt worden. So setzt sich diese geschichte des königs Domuha, der überhaupt wohl nur als einer der traditionellen vier *patteyabuddha's* bekannt war¹, fast ganz aus einzelnen stückchen, die sich anderswo wiederfinden lassen, zusammen.

¹ Und zwar wohl der am mindesten bekannte; denn in den versen in Āup. S. § 76 (Leumann p. 69 f.) werden genannt *Naggāi*, *Videhe rāyā* (= Nami) und *Karakante*, nicht aber Domuha.

Excurs.

Die geschichte von Mūladeva¹.

Oben habe ich an einer stelle ein wenig die geschichte von Mūladeva berührt, und es lohnt vielleicht der mühe diese ein wenig näher zu untersuchen. Leider gehört aber Mūladeva zu der klasse von menschen, die unzweifelhaft in ihrer zeit und lange zeit danach — dass Mūladeva ein wirklicher lebender mensch, kein blosser sagenheld gewesen ist, ist vom anfang an meine bestimmte überzeugung — grosse berühmtheit genossen und als allgemein bekannt erwähnt werden, leider aber in der existierenden überlieferung ziemlich wenig vorkommen. Unten habe ich aber einen versuch gemacht, die mir zugänglichen zeugnisse über Mūladeva zu sammeln, um dadurch wenigstens einen umriss von seiner gestalt zu bekommen.

Ich gebe hier zuerst die zeugnisse, aus denen sofort hervorgeht, dass Mūladeva als wirkliche person existiert hat. Es ist deutlich, dass er ein bekannter schriftsteller über *kāmasūtra* gewesen ist, was ja gut zu der volkstümlichen auffassung von ihm als vermittler in liebesverhältnissen und mächtiger liebeszauberer stimmt. Dies geht zuerst hervor aus Pañcasāyaka I 3²:

*dr̥ṣṭvā Manmathatantram Īṣvaramatam Vātsyāyanīyam
matam*

Gonīputraka-Mūladevabhāṣitam Bābhavyavākyāmṛtam

¹ Nachdem ich folgendes niedergeschrieben hatte, ist mir die abhandlung von Pavolini 'Vicende del tipo di Mūladeva' in GSAI. IX 175 ff. bekannt geworden. Daraus habe ich noch einige stellen über Mūladeva kennen gelernt; mit den resultaten des verf. bin ich aber kaum einverstanden. Denn warum darf man nicht annehmen, dass M. wirklich ein verfasser eines erotischen lehrbuches war? Pavolini glaubt ja doch auch, dass M. wirklich existiert hat.

² Bei Schmidt Beiträge zur ind. erotik p. 50.

*çri Nandiçvara-Rantidevabhāṇitam Kṣemendravidyāgamam
tenākḷpyata Pañcasāyaka iti prītipradah kaminām.*

Mūladeva kommt hier zunächst zusammen mit Goṇiputraka = Goṇikāputra bei Vātsyāyana vor. In zusammenhang mit diesem wird er auch in demselben werke fol. 10^b als medizinischer schriftsteller¹ genannt und ib. fol. 9^{a2} zusammen mit Rantideva. Tatsächlich kommt in Weber's Cat. d. Berl. Handschr. unter n:o 1006 eine reihe von fragmenten von medizinischen schriftstellern vor, unter denen Mūladeva genannt wird. Und weiter — nach Aufrecht Cat. Oxf. Sanskr. Handschr. p. 101^a kommt in einer arbeit genannt *Çaktiratnakara*, die den geheimen cultus der Durgā behandelt, eine reihe von versen über die vom verfasser benutzten autoren vor, unter denen auch der folgende steht:

*Mino Gorakṣakaçcāiva Bhojadevah Prajāpatih
Mūladevo Rantidevo Vighneçvara-Çubhāsanāu.*

Von diesen namen lassen sich fast alle als namen von verfassern des *kāmaçāstra* wiederfinden: *Mūladeva* und *Rantideva* sind soeben genannt worden; *Mina* ist wohl mit einem *Minanātha*, verfasser einer *Smaradīpikā* — vgl. Schmidt a. a. p. 79 f. — identisch; in *Bhojadeva* sehe ich den *Bhojarāja* des Pañcasāyaka (nicht in dem angeführten verse genannt); in *Vighneçvara* schliesslich möchte ich gern den *Īçvara* des Pañcasāyaka erkennen, falls nicht *īçvaramataṁ Vātsyayanīyam mataṁ* einfach nur 'die lehre des herrn (: aller *kāmaçāstra*autoren), des Vātsyāyana' bedeutet, was mir geradezu ansprechender scheint³.

Dass also Mūladeva als schriftsteller in ars amatoria und geheimlehre bekannt war, scheint ganz unzweifelhaft zu sein; weiter wird er als erfinder einer besonderen art von chifferschrift erwähnt (Jacobi bei Schmidt a. a. p. 144). Schliesslich wird in

¹ Bei Schmidt a. a. p. 919 f.

² Bei Schmidt a. a. p. 879 f. — Die strophe im komm. zu Hāla Saptaçat. 151 (ed. Gaṅgādhāra) '*ghivilevaṇapanko niratthao juirahi-āṇam*' stammt deutlich aus irgend einer medizinischen geheimlehre von dieser art.

³ Keine befriedigende deutung dieser stelle bei Schmidt a. a. p. 51. — Jedenfalls war wohl Vātsyāyana sicher der allgemeinen meinung nach der meister aller lehrer in dieser subtilen wissenschaft. Vgl. auch namen *Īçvarakūmita*, name des § 47 des Kāmasūtra bei Arjunavarmadeva zu Amaru 31.

KSS. XCVIII 32 (= Vetāla 24, Tawney KSS. II 355) erwähnt the stanza composed by Mūladeva:

*yatra ghanastanajaghanā nāste mārgāvalokinī kāntā
ajādaḥ kastad anigaḍam praviṣṭi gr̥hasaṅjñakam durgam.*

Die strophe wird so erwähnt, dass man sofort daraus sieht, die poesie, woraus sie genommen worden ist, keine unbekannte ist. Vielleicht entstammt sie gerade einer ars amatoria. Denselben eindruck macht auch die strophe bei Devendra (Jacobi Ausg. Erz. p. 56, 18—21):

*yā vicitravitakotīnighṛṣṭā madyamāṁsaniratā 'tinikṛṣṭā
komalā vacasi cetasi duṣṭā tām bhajanti gaṇikām na
viciṣṭā 1
yopatāpanaparāgniṣikheva cittamohanakarī madireva
dehadāraṇakarī kṣurikeva garhitā hi gaṇikā ṣalikeva 2.*

Vielleicht ist dieser vers wirklich einer arbeit des Mūladeva entnommen; dies umsomehr weil er in sanskrit abgefasst ist¹. Denn die wenigen sanskritverse, die sich in Jacobi's Devendratext finden — es sind p. 37,18—19; 48,11—12; 57,31—34 und 62,22—23 — sind alle ganz sicher aus anderen quellen geholt.

Schliesslich nennt die Bhūṣaṇā zu Daṇḍin's Daṣakumāracarita p. 78 aus Hārāvalī v. 32 den namen Mūladeva als ein synonym von Karṇisuta, dem berühmten verfasser eines *steyasūtra*. Ich teile jedoch die bedenken J. J. Meyer's Daṣakumāracarita p. 215 f. n. 4 gegen die gleichsetzung von Mūladeva und Karṇisuta, obwohl sie sich deutlich schon bei Bāṇa findet; es ist eher zu schliessen, dass sich auch Mūladeva in dieser eigentümlichen art von schriftstellerei versucht hat²; ist er ja doch ein gewandter

¹ Leider giebt es, soviel ich weiss, keine sammlung von schmähpoesie dieser art ausser den wenigen zeilen bei J. J. Meyer Daṣakumāracarita p. 62 f., wo auch diese strophe aufgenommen worden ist. Eine solche sammlung hätte wohl doch R. Schmidt in seinen 'Beitr. zu ind. erotik' aufnehmen müssen. Dann hätte man vielleicht weitere aufklärung über diese strophe des Mūladeva erhalten können.

² Dass die späteren kommentatoren ganz sicher in den identität von Karṇisuta und Kalāṅkura mit Mūladeva glaubten zeigen der komm. zu Subandhu's Vāsav. (Bibl. ind.) p. 142 — angeführt bei Pavolini — und der komm. zu Kādambarī ed. Peterson p. 19,16: *Karṇisutakatheva saṁnihitā vipulācalā ṣaṣopayātā ca*, wo Bālakṛṣṇa sagt: *Karṇisutah Karātakah steyaṣāstrapravartakah tasyākhyātāu sakhāyāu dvāu Vipula-*

verfolger der spitzbuben, s. Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f. (worüber weiter unten).

Was schliesslich das alter des Mūladeva betrifft, so kann ich es gar nicht bestimmen. Im Pañcasāyaka wurde er, wie wir gesehen haben, in nächstem zusammenhang mit Goṇikāputra oder Goṇiputraka genannt, den Vātsyāyana als seinen vorgänger nennt, vgl. Schmidt Beitr. z. ind. erotik p. 46. Daraus ist ja eigentlich nichts zu schliessen; wichtiger wird es wohl im zusammenhang damit, dass Mūladeva im Kathāsaritsāgara mehrmals als eine grosse berühmtheit erwähnt wird. Da Somadeva wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles anderes aus Guṇāḍhya geschöpft hat, können wir wohl daraus schliessen, dass Mūladeva schon bei diesem — d. h. im ersten oder zweiten jahrhundert unserer zeitrechnung¹ — als ein berühmter volksheld figurierte. Dann könnte man vielleicht weiter schliessen, dass er vor Vātsyāyana — dieser war vielleicht einige hundert jahre älter als Guṇāḍhya vgl. Schmidt a. a. p. 9 ff. — gelebt hätte. Den terminus post quem ergibt wohl der umstand, dass Mūladeva, soviel ich weiss, nicht in der jātakalitteratur genannt wird. So muss er wohl ins zweite oder erste vorchristliche jahrhundert gesetzt werden².

Nach dem dies erwähnt ist, gehe ich zu den erzählungen über, in denen Mūladeva vorkommt. Zuerst erwähne ich, dass das verhältnis zwischen Mūladeva mit Devadattā, das in der geschichte des Devendra vorkommt, deutlich auch dem kommentator des Vātsyāyana Yaçodhara bekannt war; er sagt nämlich p. 311 (Schmidts übers. p. 393): 'wetteifer', rivalität, z. b. zwischen der Devadattā und Anaṅgasenā; da wurde nämlich Mūladeva geliebt um den sie sich als nebenbuhlerinnen rissen'. Leider erwähnt hier Yaçodhara nur ganz kurz eine episode aus dem liebesleben des Mūladeva, von der wir keine ausführlichen berichte anderswo finden. Nur ist Devadattā durch die erzählung des Devendra und

Acalasañjñitāu Çaçaçca mantri pravara usw. und Siddhacandra sich in derselben weise ausdrückt. Die stelle zeigt, dass Bāṇa den Acala als in der geschichte des Mūladeva auftretend sehr wohl kannte; Çaçaçca ist natürlich den Çaçin des KSS.

¹ Nach Bühler Report p. 47. Anders jetzt Speyer Studies about the KSS. (Amsterdam 1908), worüber vgl. die zusätze. — Man beachte auch, dass Mūladeva bei Kṣemendra als eine berühmtheit auftritt, was noch mehr bewährt, dass ihn schon Guṇāḍhya kannte.

² Der ziemlich ungewöhnliche name Mūladeva ist dem verf. der, Kāç. zu Pāṇ. VIII 2,18 bekannt. Er wird auch von Kaṁsa gebraucht.

durch eine erwähnung in Kathāsaritsāgara¹ wohlbekannt; über Anaṅgasenā weiss ich nichts zu sagen — sie kann nicht mit der in KSS. CXXIV erwähnten Sumaṅgalā identisch sein, da ja diese allem anschein nach mit Devadattā in ganz freundlichem verkehr lebte. Leider bleibt also hier wie so oft anderswo ein non liquet das ganze resultat.

Ich behandle jetzt die erzählungen von Mūladeva und mache dabei den anfang mit dem grössten zugänglichen dokument, die erzählung 'Mūladeva' des Devendra, bei Jacobi Ausg. Erz. p. 56 ff., die ich hier unten in extenso mitteile; (nur teilweise ist die geschichte bei Pavolini a. a. übersetzt worden).

¹ Worüber s. unten.

Mūladeva.

[56] 'Es ist eine stadt, genannt *Ujjayinī*. En rājapūt, namens *Mūladeva*, der in allen künsten fertigkeit besass, in verschiedenen wissenschaften geschickt war, von edlem sinne, dankbar, ein beschützer der helden, ein verehrer der tugend, leutselig, gewandt und begabt mit der ganzen fülle der jugendschönheit, der aber wegen seiner leidenschaft für das würfelspiel von seinem vater verstossen worden war, kam während seiner wanderung durch die welt dorthin aus *Pāṭaliputra*. Durch anwendung einer zauber- kugel veränderte er sein äusseres und machte sich einem zwerge gleich und durch seine geschicktheit als erzähler, sänger u. s. w. versetzte er bald die ganze stadt in staunen und wurde allbekannt. In *Ujjayinī* lebte zu dieser zeit eine hetäre, namens *Devadattā*, die über ihre schönheit und wissen sehr stolz war. Von ihr wurde dem M. erzählt: »von stolz aufgeblasen ist sie keinem gewöhnlichen manne zugetan.« Aus neugier und in der hoffnung das weib zu erregen stellte er sich dann beim tagesanbruch in der nähe (ihres hauses) aut und fing mit einem sehr lieblichen lied an. Sein ge- sang war wegen der vielen modulationen der stimme sowie der verschiedenen tonverbindungen ganz entzückend. D., die es hörte, dachte dabei: 'ach, welche unvergleichliche stimme! Ein gott muss das sein, kein mensch!' Sie sandte ihre sklavinnen weg, um ihn aufzusuchen; diese bekamen den zwergartigen M. zu sehen und erzählten das ihrer herrin. Da sandte sie eine bucklige sklavin, namens *Mādhavā*, um ihn herbeizurufen. Nachdem sich diese ganz höflich vorgestellt hatte, sprach sie: 'höre, o ehrwürdiger! Unsere herrin Devadattā lässt sagen: mach' mir das vergnügen in mein haus einzutreten!' Er aber antwortete der schlauen sklavin: 'es gefällt mir durchaus nicht mit hetären zu verkehren, denn ausgezeichnete männer haben den verkehr mit solchen menschen als verboten dargestellt. Höre mal:

'Die hure, die von unzähligen liebhabern zerrieben ist, die schnaps und fleisch liebt, ein überaus niedriges geschöpf, die einschmeichelnde worte redet, in ihrem sinne aber böse gedanken hegt, die wird nur von toren geliebt. (Die hure) die einen ver-

brennt wie die heisse flamme, die den verstand umnebelt wie ein rauschtrank, die den leib zerfleischt wie ein rasiermesser, die wird mit recht getadelt, einen dorn nennt man sie'.¹

Darum fehlt mir durchaus die lust zu ihr zu gehen.' Doch wurde er von der sklavin mit verschiedenen schmeicheleien, die sie mit grosser eindringlichkeit vorbrachte, genötigt; schliesslich packte sie ihn bei der hand und führte ihn ins haus. Währendem sie so gingen, versetzte er der buckligen mit grosser gewandtheit und anwendung seines wissens verschiedene hiebe, in folge dessen sie ganz schnurgerade wurde. Und sie, die vor staunen ausser sich war, führte ihn ins haus. Als D. den zwerg sah, der doch von unvergleichlicher schönheit war, wurde sie sehr erstaunt und bot ihm einen platz an. Er setzte sich und man gab ihm betel*; dann wurde die geheilte Mādhavā vorgeführt und erzählte die ganze geschichte. Die hetäre wurde noch mehr erstaunt; sie fingen mit einer gebildeten konversation an und Devadatā fühlte sich bald zu dem zwerge heftig hingezogen. Auch sagt man ja:

'Ein an freundlichen worten und witzen reiches, mit überaus süsser stimme geführtes geplauder das ist gewandter menschen tun; was für ein wert hat wohl reichthum (für solche)?'

Darauf kam ein *vīṇā*spieler ins haus und trug seine stücke vor. D. wurde entzückt und rief: 'schön, o *vīṇā*spieler, schön! lieblich ist deine kunst!' Mūladēva aber sagte: 'wahrhaftig, gewandt sind die bewohner von Ujjayinī. Von schönem und unerschöpflichem kennen sie den unterschied'. D. sprach: 'ach, ist doch hier etwa ein fehler?' M. antwortete: 'das rohr (der *vīṇā*) ist unrein, und die saite durchaus schlecht'. Sie fragte: [57] 'wie kann man doch das wissen?' — 'Das werde ich bald zeigen'. Darauf fasste er die *vīṇā*, riss von dem rohr ein steinchen weg, von der saite ein haar und begann zu spielen. Das ganze haus wurde ausser sich vor entzücken und ein in der nähe stehendes elephantweibchen, dass sonst immer laut brüllte, blieb ganz ruhig, schwankte hin und her und hielt die ohren still. D. und der musiker wurden sehr erstaunt und dachten: 'Viçvakarman ist dieser, der sich in anderer gestalt verbirgt'. Dann grüsste sie den *vīṇā*spieler und sandte ihn weg. Da die mittagsstunde schon nahe war, sagte D.: 'ruf' mal den massirer hierher und lass uns

¹ Über diese verse s. oben.

² Über das betelkauen vgl. Kern Bijdrage etc. p. 6 und Speyer Studies about the KSS. p. 49 ff.

beide baden!' Dann sagte M.: 'wenn du es erlaubst, werde ich dich salben'. — 'Wie hast du doch sowas gelernt?' — 'Gelernt habe ich es nicht, aber solche, die es kennen, habe ich doch gesehen'. Daraufhin holte man *campakaöl*, er begann sie zu salben; sie wurde ganz entzückt und dachte bei sich: 'ach, welches unerschöpfliche maas von kenntnissen, wie unvergleichlich ist nicht die berührung seiner hände! Fürwahr, ein gott¹ muss er sein, obwohl er sich unter dieser gestalt verbirgt, denn unmöglich kann sich solche vorzüglichkeit in einem solchen körper finden. Ich muss ihn dazu bringen, seine wahre gestalt zu zeigen'. So stürzte sie sich zu seinen füssen und rief: 'o du mächtiger! Deiner unvergleichlichen eigenschaften wegen bist du wohl ein ausserordentliches geschöpf, deinen schützlingen freundlich und in allen künsten vorzüglich. Darum zeige mir deine wahre gestalt! Mein sinn hat grosses verlangen danach'. Mūladēva liess sich allmählich dazu nötigen, lächelte ein wenig und nahm die seinen körper entstellende kugel weg. Er stand in wahrer gestalt da, der sonne, der in flammen glühenden herrin des tages, gleich, alle welt durch seine schönheit betörend wie der liebesgott, mit einem körper, bedeckt von der neuentsprossenen jugendschönheit. In einem durch die macht der entzückung zum vorschein gekommenen wonneschauer fiel sie ihm wieder zu füssen und rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' Dann salbte er sich mit eigenen händen, sie badeten beide und speisten in grossem gepränge zusammen, er wurde in himmlisch schöne kleider gehüllt, worauf sie eine ausgezeichnete konversation führten. Sie sagte: 'o mächtiger, von keinem anderen manne bin ich wie von dir hingerissen worden. Wahr ist es, wenn man sagt:

'Wen sieht man nicht mit seinen augen? Mit wem werden nicht gespräche geführt? Der aber, der dem herz freuden macht, fürwahr, ein seltener mensch ist er'.

Darum musst du mir willfahren und immer zu mir kommen'. M. aber antwortete: 'o tugendliebende! Nicht ziemt es sich, sich mit armen männern wie ich, die aus fremden ländern stammen, einzulassen, nicht würde eine solche freundschaft bestehen bleiben. Meistens entsteht zuneigung wegen bestimmter zwecke. Auch sagt man ja:

¹ Jacobi im glossar s. u. übersetzt *siddha* hier mit 'vollendet'; aber ist es wohl doch *Siddha* 'ein gott'.

'Einen baum, dessen früchte fort sind, verlassen die vögel, einen trockenen see die kraniche; eine verwelkte blume verlassen die bienen; einen verbrannten wald die wilden tiere; einen mann, dessen eigentum verloren gegangen, verlassen die hetären, einen gestürzten könig seine diener; der, den man seinen liebbling nennt, wird immer wegen bestimmter zwecke geliebt'.

Sie antwortete: 'ob ein braver mann demselben oder einem anderem lande entstammt, macht keinen unterschied. Denn man sagt ja auch:

[58] 'Der mond, der von dem ozean getrennt ist, ruht auf dem haupte des Hara;¹ wohin auch vorzügliche männer kommen, werden sie immer auf dem kopfe getragen'.

'Und weiter ist reichthum ein nichtiges ding. Weise männer schenken dem gelde keine hochachtung, tugend lieben sie aber immer gar sehr. Heisst es doch nicht:

'Die rede kommt tausenden gleich, die freundschaft und wohlthätigkeit hunderttausenden; aber die tugend eines edeln menschen übertrifft zehn millionen'.

'Darum gieb meinem bitten nach!' M. that es, und zwischen ihnen entstand ein bund der festesten liebe.

Einmal tanzte die kurtisane vor dem könig und M. schlug dazu die pauke. Der könig wurde entzückt und bewilligte ihr eine bitte. Sie aber sparte es sich auf. M. aber war dem würfelspiel leidenschaftlich hingegeben; nicht einmal seine kleider sparte er. Dann sagte sie sehr freundlich zu ihm: 'o mein liebster, der hang zum spiel ist ein fleck bei dir, der du sonst so zu sagen der wohnort aller tugenden bist, ebenso wie das bild der gazelle in dem hellen vollmond. Das spiel ist der grund vieler übeltaten. Denn man sagt ja:

'Das spiel ist eine schande für die familie, eine verneinung der wahrheit, ein grund schwerer scham und kummers, ein widerstand der frömmigkeit, eine verschwendung der habe, es versagt einem genuss und freigebigkeit, ein dieb an kindern, gattin und eltern wird man durch das spiel; dem spiele, o freund, bei dem man nicht gott und lehrer zu würdigen, nicht recht und unrecht zu scheiden weis, das den leib durchbrennt und der weg zur hölle ist, dem gieb dich nicht hin!'

¹ Vgl. Mṛcch. ed. Stenzler p. 66,10: *guṇaprakarsād uḍupena Çambhor alaṅghyam ullaṅghitam uttamāṅgam.*

Darum musst du es ganz und gar vermeiden'. Das konnte aber M. nicht.

In Ujjayinī lebte aber ein sehr reicher junge, namens *Acala*, der sohn eines kaufmannes, der von einem wahren heere von freunden begleitet, und in Devadattā überaus verliebt var. Er gab ihr, was sie verlangte, und überhäufte sie mit kleidern, schmucksachen u. s. w. Dieser hasste M. gar sehr und suchte nach blössen. Aus furcht vor ihm ging M. nur selten ins haus der hetāre. D:s mutter sprach zu ihr: 'o tochter, verlasse doch M.! Freilich ist er schön, aber was nützt doch ein armer teufel? Der reiche und freigebige Acala dagegen sendet immerfort verschiedene schöne sachen hierher. Drum musst du ihn von ganzer seele lieben. In eine scheidē kann man nicht zwei schwerer hineinstecken und wer schleift wohl einen unedeln stein¹? Drum verlasse sofort diesen armen spieler!' D. aber antwortete: 'mutter, reichthum liebe ich nicht ausschliesslich, vielmehr hängt meine seele an der tugend'. Die mutter sagte: 'welche tugend hat dann dieser spielerteufel?' D. antwortete ihr: 'fürwahr, o mutter, er ist durch und durch nur tugend, wie es ja heisst:

'Verständig (ist er), von hohen gedanken, ein wahrhaftes meer der lebenswürdigkeit, gewandt in allen künsten; liebliche worte redet er, ist dankbar, urteilsfähig und liebt die tugend gar sehr'.

[59] Drum werde ich ihn nie verlassen'. Darauf sprach die mutter folgende beispiele um sie zu bekehren: 'Verlangst du roten lack, dann giebt er trocken, verlangst du zuckerrohre, zerstossene; wünschst du wieder blumen, dann bringt er nur stengel her'. Und wieder sagte sie: 'so wie ich gesagt habe, fürwahr, so ist dein geliebter. Doch willst du ihn nicht verlassen'. D. aber dachte: 'töricht ist sie gar sehr. Drum wählt sie solche beispiele'.

Einst sprach sie dann zu ihrer mutter: 'mutter, sage den Acala, dass ich zuckerrohre verlange!' Und diese tat so. Er aber sandte einen ganzen wagen voll. Dann rief D.: 'bin ich dann ein elephantenweibchen, dass ich die zuckerrohre mit blättern und zweigen essen soll'. Die mutter sagte: 'tochter, freigebig ist Acala, drum sendet er so viel. Er hat nämlich gedacht: auch anderen kann sie es geben'. Am nächsten tage sagte D. zu Mīdhavi:

¹ Oder: 'wer leckt einen stein, der kein salz giebt?'; des ausdruck *aloniyam silam koi cattei* ist nicht ganz klar (s. das glossar der Ausgew. Erz. unter *aloniya* und *cattei*). Übrigens ist auch *paḍiyāra* 'scheidē' nicht ganz sicher.

'freundin, geh' zu Mūladēva und sage ihm: 'D. verlangt zuckerrohre, drum sende sie ihr!' Und die sklavin tat so. Er aber nahm zwei rohre, zerschnitt sie in zweifingerlange stückchen, parfümierte sie, bestreute sie mit *cāujjāya*,¹ 'würzte sie ein wenig mit kampher und spaltete sie an beiden enden. Dann nahm er neuentsprossene jasminenblüten, bedeckte die rohre damit und sandte sie ihr. Mādhavī brachte sie der D., und diese zeigte sie ihrer mutter, indem sie sagte: 'jetzt, mutter, siehst du die verschiedenheit der beiden männer. Drum bin ich in M:s tugenden verliebt'. Die mutter dachte bei sich: 'übermässig ist ihre torheit, von selbst wird sie ihn nie verlassen. Drum muss ich ein mittel ersinnen, wodurch wir diesen taugenichts aus dem lande treiben können'; und sie sprach zu Acala: 'sage ihr, dass du eine reise tun musst; dann wird M. hierher kommen und komm dann du mit grossem gefolge zurück. Beleidige ihn dann tüchtig, so dass er das land verlassen muss! Ich werde dir nachricht geben'. Er willigte ein und führte es am folgenden tage aus. Er gab nämlich vor, dass er nach einer anderen stadt reisen wollte. Mūladeva kam sofort zu Devadattā. Ihre mutter aber gab dem Acala davon nachricht; dieser kam sofort mit grossem gefolge und wurde von D. schon in einiger entfernung bemerkt. Sie sagte zu M.: 'so ist es, meine mutter liebt ihn wegen der gaben, die er gesandt hat. Lege dich ein stündchen unter das ruhebett!' Er tat so, wurde aber von Acala bemerkt, der sich auf dass bett setzte. Dann sagte A. zu D.: 'lass mal die badegeräte herbringen!' — Sie aber antwortete: 'schön! stehe dann auf und zieh' dich aus, damit ich dich salben lassen kann!' Er sprach: 'heute nacht hatte ich folgenden traum. Mir war's, als ob ich mich auszog, gesalbt wurde und dann auf diesem bette ruhend gewaschen wurde. Lass jetzt meinen traum in erfüllung gehen!' Sie antwortete: 'willst du dann alle diese kissen und decken zerstören?' Er sagte: 'andere und noch bessere werde ich dir geben'. Und die mutter stimmte ihm bei. Dann wurde er auf dem bett gesalbt, massirt und mit warmem wasser gewaschen. Darnach erinnerte er sich des Mūladeva. Auf ein zeichen der mutter griffen die leute ihre waffen, Acala aber packte M. bei den haaren und rief: 'pfui! [60] jetzt wirst du bald sehen, ob für dich irgend welche zuflucht gibt'. M. blickte nach allen seiten und sah die bewaffneten leute, die ihn umringten. Dabei dachte er: 'diesen kann ich nicht entgehen, ich werde es aber wieder-

¹ = *cāturjātā*, eine vereinigung von vier stoffen.

vergelten. Jetzt bin ich unbewaffnet, für einen unbewaffneten aber gibt es keinen Zufluchtsort'. Dann sprach er: 'tu' was dir gefällt!' Acala dachte: 'ein ausgezeichnete mann ist dies, das sieht man ihm schon von aussen an; denn grosse männer werden in dieser welt auch durch unglück nicht entmutigt. Es heisst ja auch:

'Wer ist immer in dieser welt glücklich? Wer wird immer von der Glücksgöttin geliebt? Wer ist sicher, nicht gestürzt zu werden? Sage doch, wer wird nicht vom schicksal betroffen?'

Und dann sprach er zu M.: 'so ist dir geschehen, ich will dich aber sofort frei lassen. Möchtest du auch mit mir so handeln, wenn ich jemals von dem schicksal betroffen werde!'

M. aber entfernte sich in trauriger gemütsstimmung von der stadt. 'Sieh' mal, wie ich von diesem hinters licht geführt worden bin', dachte er. Dann, nachdem er sich in einem schönen teich gebadet hatte, fasste er den entschluss: 'in ein fremdes land werde ich gehen, dort werde ich an rache denken'. Er schlug den weg nach Bernātaḍa¹ ein. Nachdem er verschiedene städte und dörfer passirt hatte, kam er in einen wald, der zwölf meilen lang war. Da dachte er: 'wenn ich hier zufällig einen weggenossen fände, dann würde der wald bald zuende sein'. Als er darauf ein stündchen gegangen war, traf er einen brahmanen, der zwar von schönem aussehen war und einen grossen sack mit wegstück trug, jedoch ein grosser geizhals war. Den fragte er: 'ehrwürdiger, wie weit wirst du gehen?' Der brahmane antwortete: 'jenseits des waldes ist ein ort, namens Vīranihāna, dahin werde ich gehen. Und du, freund?' M. sagte: 'nach Bernātaḍa'. Der ehrwürdige sagte: 'schön, dann gehen wir zusammen', und so geschah es auch. Gegen mittagszeit erblickten sie einen teich, dann sagte der geizhals: 'hier werden wir ein wenig ausruhen'. Darauf gingen sie zum wasser und wuschen sich hände und füsse. M. setzte sich in den schatten eines baumes, der am ufer stand, der geizhals aber machte seinen sack auf und nahm einen napf voll grütze hervor. Er machte ein wenig wasser darein und fing an zu speisen. M. aber dachte: 'diese brahmanen haben stets einen ausgezeichneten appetit. Nachher wird er mir jedoch was geben'.

¹ Das in Rep. of the arch. surv. of West. India IV 118 genannte *Bernā* identifiziert Jacobi (nach briefl. mitteilung 17.I.1908) mit der *Wain-gangā*; das soeben unten genannte *Vīranihāna* ist nach ihm möglicherweise mit der in der nähe dieses flusses liegenden stadt *Veiragarh* identisch.

Doch der geizhals machte wieder seinen sack zu und erhob sich. M. dachte bei sich: 'jedenfalls wird er mir nachmittags was geben' und tat desgleichen. Wieder ass der brahmane, gab ihm aber nichts. 'Morgen wird er es doch tun', in dieser hoffnung ging M. weiter. Dann kam die nacht, und sie liessen sich beide unter einem feigenbaum nieder. Beim tagesanbruch gingen sie weiter, mittags ruhten sie ein wenig; der geizhals stopfte sich den bauch voll, gab aber dem M. nichts. Am dritten tage dachte M.: 'jetzt haben wir den grössten teil des waldes hinter uns gebracht, heute wird er mir doch was geben'. Daraus wurde jedoch nichts. Schliesslich kamen sie aus dem walde heraus und mussten verschiedene wege gehen. Der ehrwürdige sagte: 'dort ist dein weg, hier ist meiner. Also lebe wohl'. M. aber antwortete ihm: 'mit des ehrwürdigen [61] hülfe habe ich gewandert. Drum wisse, mein name ist M. Wenn der ehrwürdige meiner jemals bedarf, dann möge der ehrwürdige nach Bernātaḍa gehen. Wie ist wohl des ehrwürdigen name?' Der geizhals antwortete: 'Saddhaḍa, mit einem spottnamen nennen mich aber die leute Nirghṛṇaṣarman'. Dann ging der ehrwürdige seinen weg, M. aber wanderte nach Bernātaḍa.

Unterwegs erblickte er ein haus und ging hinein, um zu beteln. So tat er durch das ganze dorf, erhielt aber nur hülsenfrüchte, nichts weiter. Dann kam er zu einem teiche. Dort erblickte er plötzlich einen grossen heiligen, dessen körper durch askese ganz verdürrt war, und der sich hierher begeben hatte um sein monatelanges fasten zu brechen. Als M. diesen wahrnam, dachte er in wahrhafter wonne: 'ach! glücklich fürwahr bin ich, mein ziel habe ich erreicht, der ich zu dieser zeit diesen grossen heiligen erblickt habe. Dies muss mir sicher grosses glück verheissen, denn man sagt ja:

'Wie ein wunschbaum in der wüste, wie ein goldregen im hause der armen, wie ein elephantenkönig im elephantenhause, so scheint mir dieser edle heilige hier'.

Und sagt mann nicht weiter:

'Fürwahr, ein ehrwürdiger, dessen anblick und wissen rein ist der die fünf grossen gelübde genau beobachtet, der weise ist, begabt mit geduld, sanftmut und aufrichtigkeit und dessen ziel stets die erlösung ist; der sich an studium, meditation und askese erfreut, dessen gedanken¹ rein sind, der die fünf *samiti*- und die

¹ Über *lesā* s. SBE. XLV p. 56 n. 1 und lect. XXXIV (p. 196 ff.).

drei *gupti*-tugenden inne hat, der arm ist und den haushalterstand verlassen hat — ein solcher ist ein jainamönch.'

Drum sagt man ja:

'Ein solcher ehrwürdiger ist ein feld,¹ benetzt mit dem wasser der reinen gedanken, das die ernte des reichthums trägt. Hier und in der andern welt gibt es frucht ohne ende'.

Warum denn über dieses nachdenken? Ich werde ihm diese hülsenfrüchte anbieten. Weil eben die bewohner dieses dorfes geizig sind, kehrt dieser grosse heilige zurück, seitdem er nur einige häuser besucht hat. Ich aber werde zwei oder sogar dreimal hingehen und werde dann was bekommen; auch liegt ja ganz in der nähe ein anderes dorf. Also will ich ihm alles geben'. Er verneigte sich also dem ehrwürdigen und gab ihm die hülsenfrüchte. Und als der ehrwürdige die vorzüglichkeit seines seelenzustandes und reinheit seines besitzes sah und erkannte, sprach er: 'o du rechtfertige! gib mir was!' und hielt sein topf vor. Dieser aber sagte:

'Hülsenfrüchte, die von glücklichen männern gegeben werden, sind zum fastenbrechen eines heiligen geeignet'.

Darauf sagte eine gottheit, die ein verehrer des grossen heiligen war und gerührt über die frömmigkeit des M. eben vom himmel sich niederliess: 'sohn M.! Schönes hast du getan. Drum sage in einem dem des heiligen entsprechenden halbverse was du verlangst, damit ich dir's geben möchte'. M. antwortete:

'Die hetäre Devadattā, tausend elephanten und ein königreich'.

Die gottheit sprach: 'sohn, sei ohne kummer! Wegen der grossen macht dieses asketen muss dir bald dies alles zugehören'. M. antwortete: [62] 'o ehrwürdiger, möge es so gehen!' Dann begrüßte er ehrfurchtsvoll den grossen heiligen und setzte seinen weg fort, der askete aber begab sich zu einem park. M. erhielt auch an anderen orten almosen. Nachdem er gegessen hatte, setzte er den weg nach Berṇātaḍa fort und kam allmählich dahin.

Er schlief die nacht über in einer karawanserai ausserhalb der stadt. Und während der letzten wache der nacht hatte er folgenden traum: der hellglänzende vollmond ging in seinen bauch ein. Zufällig hatte auch ein anderer bettler denselben traum und erzählte es den übrigen. Da sagte einer: 'heute wirst du einen

¹ Vgl. mit diesem vers Utt. XII 15.

sehr grossen kuchen voll butterkugeln bekommen'. M. aber dachte: 'fürwahr, diese sind keine traumdeuter' und erzählte niemandem seinen traum. Der bettler aber erhielt auf seiner wanderung von einer hausfrau gerade einen solchen kuchen; sehr vergnügt erzählte er es den übrigen. Mūladeva aber ging in einen garten ein und wurde bald mit dem gärtner befreundet, weil er diesem beim abpflücken der blumen hülfe leistete; auch erhielt er von ihm blumen und früchte. Dann ging er zum hause eines traumdeuters und begrüßte diesen ehrfurchtsvoll, ihn über sein befinden fragend. Dieser herr erwiderte ihm höflich und fragte ihn, was er verlange. M. legte seine hände zusammen und erzählte seinen traum. In grosser freude rief der meister: 'in einer glückverheissenden stunde werde ich dir den traum deuten. Heute aber sollst da unser gast sein!' M. nahm es dankend an. Dann erhielt er ein bad und ein prächtiges mittagsessen. Am ende der mahlzeit sagte der meister: 'herr, ich hab' hier ein sehr schönes mädchen. Weil ich es wünsche, möchtest du sie heiraten'. M. antwortete: 'väterchen, wie kannst du einem manne, dessen familie und charakter du gar nicht kennst, deine tochter geben?' Der meister sagte: 'söhnchen, aus dem benehmen erkennt man sogleich die abstammung eines mannes, hat er sie auch nicht erzählt. Heisst es nicht:

'Aus dem wandel erkennt man die familie, aus der sprache das vaterland; des ehrfurchtvollen benehmens wegen schliesst man, dass liebe vorhanden sei, und aus eines menschen äusseren erkennt man seine nahrung'.

Und weiter:

'Braucht man wohl dem lotus duft oder dem zuckerrohr süsse zu schaffen; lehrt man wohl die elephanten ihr spiel oder die söhne edler familien ein passendes benehmen?'¹

Und schliesslich:

'Wo es tugenden gibt, ist vornehme abstammung nicht nötig; braucht wohl ein tugendhafter mann aus edler familie zu sein? Lasterhaften menschen ist edle abstammung gerade ein makel'.

Mit solchen gesprächen vertrieben sie die zeit und die glückverheissende stunde kam. Dann sagte der traumdeuter, 'binnen

¹ Vgl. Ausg. Erz. p. 72,31—32: *ko cittei māūram guim ca ko kuṇṇāi rāyahamsāṇam | ko kuvalayāṇa gandham viṇayam ca kulappasūyāṇam* d. h. 'wer bemalt wohl den pfau, wer will die *rājahanisa's* zu gehen lehren, wer giebt wohl dem lotus duft und lehrt die söhne edler familien ein passendes benehmen'.

sieben tagen wirst du könig werden!' Als M. dies hörte, wurde er sehr entzückt. Dann verweilte er ruhig dort; am fünften tage ging er aus der stadt und setzte sich in den schatten eines *campakabaumes*.

In der stadt war gerade der könig, der keine kinder hatte, gestorben. Die fünf insignien wurden gerade herumgetragen, und als man sie in der stadt herumgetragen hatte, ging man damit hinaus und kam dadurch in der nähe des Mūladeva. Er sass gerade in dem schatten, der sich nicht veränderte; als sie ihn sahen, brüllte der elephant, das ross wieherte. Dann wurde er mit wasser aus dem krug geweiht, mit den wedeln befächelt [63] und der sonnenschirm wurde über ihn gehalten. Alle welt rief: 'er lebe hoch! er lebe hoch!' Er wurde auf des elephants rücken gesetzt und in die stadt geführt, dann von ministern und vasallen geweiht. Und die gottheit kam vom himmel herunter und sagte: 'dies ist der mit übergewöhnlichen kräften ausgestattete, in allen künsten unvergleichliche, göttergleiche könig, *Vikramarāja* mit namen. Wer seinen befehlen nicht gehorcht, den werde ich nicht dulden'. Drum gehorchten ihm alle seine vasallen, minister, hauspriester und andere leute und er lebte in vollkommenem glück. Mit dem herrscher von Ujjayinī, *Vicāradhavalā*, schloss er einen bund, und die beiden wurden eng befreundet.

Devadattā aber, als sie gesehen hatte, wie Mūladeva entehrt wurde, geriet ausser sich vor zorn. Und sie schimpfte Acala, sagend: 'hör' mal, eine hetäre bin ich, nicht deine ehefrau, und du erlaubst dir sowas in meinem hause. Du brauchst dich gar nicht weiter um mich zu kümmern!' Dann ging sie zum könig, fiel ihm zu füssen und sagte: 'möge der herr meinen wunsch erfüllen!' Er antwortete: 'gewiss werde ich es tun; sprich nur!' Dann bat sie: 'möge der herr befehlen, dass kein andrer mann als Mūladeva sich mir nähern darf, und dass jener Acala aus meinem hause entfernt wird'. Der könig antwortete: 'wie du wünschst! Erzähle mir die ganze geschichte! 'Mādhavī, die sklavin, erzählte alles. Dann wurde der könig sehr zornig und rief: 'o weh! in dieser meiner stadt waren diese beide die kostbarsten edelsteine, und die hat dieser frevler zerstört'. Dann liess er den Acala herbeirufen und durchprügeln, in dem er sagte: 'du spitzbube, bist du vielleicht hier könig, dass du so was tust? Schau dich nur nach schutz um, ich werde deinem leben ein ende machen'. Devadattā aber sagte: 'herr, ist wohl durch den tod dieses hundes was ge-

wonnen? Drum lass ihn los! Der könig sagte: 'du frevler, durch den wunsch dieser ehrwürdigen bist du freigelassen, verzeihung magst du bei dem anderen suchen'. Acala verbeugte sich und ging fort; er suchte überall den Mūladeva, fand ihn aber nicht. An einem vollmondtag lud er dann seine karren mit waren und begab sich nach Persien.

Dann sandte Mūladeva briefe und geschenke zu Devadattā und dem könig. Und im briefe zum könig hiess es: 'Mir ist diese Devadattā sehr lieb. Drum wenn der herr es gestattet und es ihr gefällt, dann, o grosser könig, sende sie zu mir!' Da rief der könig die türsteher des palastes und sagte: 'warum hat wohl Vikramarāja, dieser grosse könig, so was geschrieben? Ist wohl zwischen ihm und mir irgend ein unterschied? Dieses ganze reich ist ja sein, wie viel mehr diese Devadattā! Möge der grosse herr nur einen wunsch aussprechen!' Dann liess er die kurtisane holen und erzählte ihr alles, indem er sagte: 'wenn es der ehrwürdigen gefällt, dann gehe zu ihm!' Sie antwortete: 'eine grosse gnade hat uns der herr erwiesen'. Dann wurde sie mit grosser gepränge ausgestattet und fortgesandt. Von Mūladeva wurde sie mit grosser pracht hereingeführt, und sie teilten das reich mit einander. [64] Und er lebte mit ihr, indem er sich der höchsten genüssen erfreute, indem er jedoch immer den tempeln und bildern des Jina die grösste ehrfurcht erwies.

Acala aber erwarb in Persien ein grosses vermögen und mit vielen waren kam er nach Bernātaḍa, wo er sich ausserhalb der stadt in einer herberge niederliess. Dann fragte er einen mann: 'wie heisst hier der könig?' Man antwortete ihm: 'Vikramarāja'. Dann nahm er eine schale voll gold und perlen und ging fort um den könig zu sehen. Der könig grösste ihn und bot ihm einen platz an. Er hatte nämlich den Acala erkannt, dieser aber nicht den könig. Dann fragte dieser: 'sage mir, kaufmann, woher kommst du?' — 'Von Persien, o grosser könig.' Acala wurde ehrfurchtsvoll behandelt und sagte schliesslich: o grosser könig, sende einen aufseher,¹ der meine waren untersuchen kann.' Der könig aber antwortete: 'ich werde selbst gehen'. Der könig nahm einen taxator mit und sie sahen auf den lastwagen gefässe voll von muscheln, betel, sandel, aloe, krapp und anderen schönen sachen. Er fragte in gegenwart des taxators: 'höre mal, kaufmann, ist das

¹ *uvarima*.

alles?' Acala antwortete: 'ja, o grosser könig.' Dieser sprach: 'gib dem kaufmann die hälfte, wäge das übrige vor meinen augen'. Der taxator legte es in die wagschale. Als sie jetzt in verschiedener weise in dem krappe usw. herumwühlten, sahen sie unter diesen sachen ein gefäss von grossem wert; der könig stürzte die wagschale um und liess es untersuchen, und dann fanden sie dort gold, silber und haufen von perlen und edelsteinen — alles von ungeheurem wert. Zornig befahl der könig: 'he, binde diesen verfluchten dieb!' Mit bebendem herz wurde er gebunden und den schutzleuten übergeben; dann ging der könig in den palast zurück. Acala aber, der gefesselt war, wurde von den schutzleuten vorgeführt; der könig rief: 'prügelt ihn nur ordentlich durch!' und so geschah es auch. Dann fragte der könig: 'kennst du mich?' Er antwortete: 'wer kennt nicht einen über die ganze welt berühmten grossen könig?' Der könig sagte: 'genug mit diesem schwatzen! Sage ganz offen, kennst du mich?' — 'Nein, o grosser könig, wahrhaftig kenne ich dich nicht'. Dann liess der könig die Devadattā rufen, und sie erschien mit von schmuck bedecktem körper schön wie eine götterjungfrau und wurde von Acala erkannt. Dieser schämte sich gar sehr. Die hetäre sagte: 'sieh mal, dieser ist Mūladeva, zu dem du einmal gesagt hast: 'wenn ich irgendeinmal durch die fügung des schicksals in deine gewalt gelange, dann erwiese mir gnade!' Jetzt ist er deine zuflucht. Von diesem grossen könige wirst du jetzt, da du in gefahr für dein leben und vermögen bist und er gegen alle arme, trübselige leute gnädig ist, sofort losgelassen werden'. Acala rief: 'fürwahr, eine grosse gnade ist dies!' und fiel dem könige und Devadattā zu füssen. Weiter sagte er: 'die unannehmlichkeit, die ich dir, dem glücke aller menschen, der zierde aller wissenschaften, zugefügt habe, wie Rāhu den glänzenden vollmonde bedrängt, möchtest du verzeihen, denn aus zorn darüber lässt mich der könig von Ujjayinī nicht in seine stadt ein'. Mūladeva antwortete: 'ich habe es dir verziehen, weil du von dieser edlen (Devadattā) begnadigt worden bist'. Er fiel ihnen wieder in grosser ehrfurcht zu füssen; dann liess ihn D. baden und gab ihm ein kostbares kleid. Der könig liess seine waren los und er machte sich auf nach Ujjayinī, wo er, weil er von Mūladeva verzeihung erhalten hatte, von dem könig Vicāradhavalā empfangen wurde.

Nirghṛṇaṣarman begab sich, als er hörte, dass Mūladeva könig geworden war, sofort nach Bernātaḍa und erhielt audienz. Weil

er ein verehrer des rechten glaubens war,¹ erhielt er vom könige ein dorf und begab sich dahin, nachdem er sich für die grosse gnade dankend verneigt hatte.

Der bettler aber, als er hörte, dass Mūladeva denselben traum wie er gehabt hatte und als frucht seiner wünsche ein königreich erhalten, dachte: 'ich werde dahin gehen, wo es milch gibt. Die werde ich trinken und dann schlafen, bis dass ich wieder denselben traum bekomme' — vielleicht wird er ihn bekommen, so was können ja die menschen nicht wählen.²

Den ersten teil dieser erzählung habe ich schon oben in zusammenhang mit der geschichte des Lohajaṅgha behandelt,³ weshalb ich ihn nicht weiter berücksichtigt. Übrigens enthält diese Mūladeva-biographie überhaupt keine mir aus anderen quellen bekannte sagenmotive. Nur bemerke ich, dass die geschichte darüber, wie Mūladeva zum könig gewählt wurde, in den jātaka's nicht ungewöhnlich ist (vgl. z. b. jāt. 529, Fausbøll V 248; 539, ib. VI 39). Die apabhraṃṣa-strophe über das spiel p. 58, 14—22 ist wohl sicher aus älterer litteratur entlehnt; vielleicht hat Devendra hier dieselben quellen, die Somadeva für seine spielergeschichten⁴ im tar. CXXI benutzt hat.

Die geschichte in der Vetālapaṇcaviṃṣatikā (n:o 15, KSS. tar. 89), wo Mūladēva als liebeszauberer und -vermittler auftritt, ist behandelt von Pavolini, der die recension des Çivadāsa⁵ wiedergibt; weitere auseinandersetzungen bei Tawney KSS. II 307 und J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 82 ff. Da ich nichts hinzuzufügen habe, begnüge ich mich damit diese zitate zu geben.

Eine andere liebesgeschichte kommt in Āvaç. niry. IX 54,15 vor, die folgendermassen lautet:⁶

¹ Oder: weil der könig ein verehrer etc. — war gab er ihm ein dorf.

² *na ya māṇusāo vibhāsā* ist mir nicht ganz klar.

³ Ich bemerke auch, dass ich im grossen und ganzen zwischen der Mrcchakaṭikā und diesen volkserzählungen ähnlichkeiten finde; im einzelnen kann dass nicht hier ausgeführt werden.

⁴ Dāgineya, Thiṅṅhākarāla und Kuṭṭanikapāṭa. Vgl. auch Ksemendra Samayamātrkā 6,29: *sakalakalikalākalpanā-Mūladevah*.

⁵ Bei dem sie n:o 14 ist.

⁶ Den text verdanke ich der güte des Herrn Prof. E. Leumann (brief 6. II. 1908). Eine sanskritdarstellung steht nach ihm bei Malayagiri im Nandīkomm. (Calc. ausg. saṃvat 1936, p. 300 z. 4 ff.), ein text der mir leider nicht zugänglich ist.

Mūladevo Kaṇḍario¹ ya panthe vaccanti, io ya ego puriso samahilo āgacchai. diṭṭho. Kaṇḍario tise rūveṇa mucchio. Mūladeveṇa bhaṇiyam: aham te ghaḍemi. tao Mūladevo tam egante egammi vaṇanigunje thaveūṇa panthe acchai jāva. so² samahilo āgao teṇa Mūladeveṇa bhaṇio: esā mama mahilā pasavai, eyam mahilam visajjehi tti. teṇa visajjiyā gayā. so teṇa samam acchai. sā vi teṇa Mūladeveṇa samam acchiūṇa āgayā.

āgantūṇa ya tatto paḍayam ghattūṇa Mūladevassu dhuttī bhaṇai hasantī: piyam khu te! dārao jāo³!

Diese geschichte, die ich anderswo nicht wiedergefunden habe, steht mit einer erzählung in der sage von Brahmadata's jugendabenteuern (s. Uttarādhya. niry. 393) in verbindung, worüber vgl. die auseinandersetzung bei Leumann WZKM. 6, 42 f.

In Çukasaptati kommt Mūladeva zweimal vor, nämlich in Schmidts übersetzung pp. 37 und 49 (erz. n:o 22 u. 30) an beiden stellen als ein gewandter mann und als 'prinz der schurke' erwähnt. An der letzten stelle wird auch ein vers von ihm gesprochen, der vielleicht wirklich aus irgend einem werke Mūladēva's genommen ist.

In Kṣemendra's Kalāvilāsa⁴ ist Mūladeva überhaupt insofern die hauptperson, dass er als lehrer des kaufmannssohnes Candragupta und folglich als erzähler das ganze gaunergefolge des Kalāvilāsa revue passieren lässt. Dass Kṣemendra dem Mūladeva eine hervorragende rolle zuteilte, ist übrigens gar nicht wunderlich — ihm was ja aus seiner lektüre des Guṇādhya der 'dhūrtapati' schon ein alter bekannter.

Schliesslich kommt ja Mūladēva auch in der 124^{ten} tar. des KSS. vv. 131—238 vor; diese geschichte ist auch bei Pavolini berücksichtigt worden. Vgl. weiter Tawney KSS. II 618 not.⁵ Die geschichte handelt wie bekannt davon, dass Mūladeva mit Çaçin nach Pāṭaliputra kommt und dort in verschiedenen stücken von den stadtbewohnern mit ihnen scherz getrieben wird. Schliesslich

¹ Vgl. über diesen Nāyādh. XIX sowie Hariv. I 1252 ff.

² .. acchai. jāva so . . . Leumann.

³ In WZKM. 6, 43 lautet der text: *piyam khu ne dārao jāo.*

⁴ Mir nur durch das inhaltsverzeichnis in J. J. Meyers übersetzung der Samayamāṭṭkā p. XLI ff. bekant.

⁵ In der geschichte kommt auch ein moment vor (Tawney II 622 f.), das in den europäischen geschichten von dem 'meisterdieb' eingeht.

wird er mit einem mädchen, das ihn früher ausgelacht hatte, verheiratet, verlässt sie aber in der brautnacht und zieht nach Ujjayinī; die junge braut aber verspricht zuerst, dass ein sohn von ihr ihn zurückholen werde. Sie stellt sich als courtisane, namens Sumaṅgalā, und gelangt auf diese weise in Ujjayinī dazu Mūladēva an sich zu ziehen. Schliesslich holt ein sohn den vater, der von ihm gefoppt worden ist, zurück.

Die geschichte, wie ein verlassenes weib durch verstellung seinen gatten wiedergewinnt, findet sich auch bei Daṇḍin Daçak. VI (Bombay-ed. p. 170 ff.) in der dritten erzählung des Mitragupta genannt Nimbavatī¹. Diese lautet kurz folgendermassen: in Valabhī lebte ein reicher kaufmann, namens Gṛhagupta, der eine tochter, Ratnavatī, hatte. Dieser wurde ein junger karawanenführersohn, Balabhadra, als gatte gegeben. Da diesem aber in der brautnacht von dem mädchen sein recht verweigert wurde, fasste er hass zu ihr und wollte sie nicht mehr sehen. Daraufhin nannten sie die leute statt Ratnavatī Nimbavatī. Die verlassene gattin wandte sich zu einer alten bettelnonne; auf deren rat ging sie zusammen mit einer freundin, Kanakavatī, auf dem dach spazieren und liess, als sie Balabhadra von fern betrachtete einen ball herunterfallen. Balabhadra wurde von liebe entflammt, nahm in der nacht seine gattin in dem glauben, sie wäre Kanakavatī, mit sich und zog fort. Schliesslich wurde dann alles wieder gut gemacht.

Übrigens glaube ich noch anderswo derartige geschichten gelesen zu haben, obwohl es mir jetzt nicht gegenwärtig ist, ob das in indischen quellen oder anderswo war. Eine solche aus italienischer litteratur führt Pavolini in der anm. zur letztgenannten geschichte des Mūladeva an.

Es verbleibt nur noch eine Mūladevageschichte, die bei Pavolini nur sehr vorübergehend behandelt worden ist. Es ist die erzählung *Maṇḍiyya*² bei Jacobi Ausg. Erz. p. 65 f., die ich hier in übersetzung wiedergebe:

[65] 'In der stadt Veṇṇāyada lebte ein bettler, namens Maṇḍiyya, der am erwerben fremder eigentümen leidenschaftlich hing. Er beschmierte seine kniee mit einer feuchten salbe und legte bin-

¹ Übersetzt bei J. J. Meyer p. 306 ff., der in seiner einleitung keinerlei parallelen anführt.

² Im komm. zu Utt. IV 3. Dort wird noch eine andere diebesgeschichte erzählt, vgl. SBE. XLV 18 n. 2.

den an, und indem er immer 'ich bin ein armer bettler' laut rief, erwarb er auf der strasse bettelnd seine lebensmittel. Und sich auf einen stab stützend lief er viel umher. Er hatte eine grube gegraben — ein erdhaus in einem garten ausserhalb der stadt — und das geld, das er nachts raubte, warf er dahinein. Dort lebte seine junge schwester. In der mitte des erdhauses war ein brunnen: wenn er — der dieb — irgend jemand durch geld dazu gelockt hatte das gestohlene gut zu tragen, setzte die schwester ihn auf eine bank, die über dem brunnen stand, und stürzte ihn unter dem vorwand seine füsse zu waschen hinunter. Dort ging der mensch zu grunde.

So verging eine zeit, während welcher Maṇḍiya die stadt plünderte. Die stadtwächter vermochten ihn nicht zu fangen und in der stadt entstand deswegen ein grosses wehgeschrei. Dann wurde Mūladeva [wie oben geschildert]¹ könig. [Ihm erzählten die stadtbewohner über den räuber folgendes: hier in unserer stadt hat schon lange zeit ein dieb viel gestohlen, und keiner vermag es ihn fest zu nehmen. Tu' deswegen etwas dafür]. Da setzte er einen anderen polizeimeister ein, dieser aber vermochte ihn ebensowenig zu fangen. Dann zog Mūladeva selbst ein schwarzes kleid an und ging in die stadt hinaus. Mūladeva blieb in der nähe eines spielhauses stehen; da kann der dieb Maṇḍiya und fragte: 'wer da?' Mūladeva antwortete: 'ich bin ein bettler'. Maṇḍiya sagte: 'komm mal mit! ich werde dich zu einem menschen machen'.² Mūladeva folgte ihm; in das haus eines reichen wurde ein loch gemacht. Viel geld wurde herausgeschleppt und Mūladeva damit belastet. Dann gingen sie aus der stadt heraus, Mūladeva zuerst, dann der dieb mit gezogenem schwert. So kamen sie zum erdhaus. Der dieb begann das geld herunterzuwerfen; dann sprach er zu seiner schwester: 'wasche mal die füsse unseres gastes!' So wurde Mūladeva auf den gefährlichen bank gesetzt. Sie nahm unter dem vorwand sie zu waschen seine füsse mit dem gedanken: 'ich werde ihn in den brunnen werfen.' Sie sah aber, dass seine füsse äusserst zart waren und dachte: 'dieser ist früher ein mächtiger mann gewesen und wahrscheinlich herabgekommen'. So wurde sie von

¹ Die oben angeführte erzählung Mūladeva steht in der *ḥikā* vor dieser geschichte.

² Dass ein räuber einem anderen schütze anbietet kommt auch in Hemac. Pañcīṣṭaparv. I 173 ff. vor, vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Pañcīṣṭap. p. 224.

mitleid erfasst. Sie gab ihm auf seiner fussohle ein zeichen, nämlich: 'fliehe, so dass du nicht stirbst!' So floh er weg; dann rief sie: 'er ist fort, er ist fort!' Maṇḍiya zog sein schwert und lief ihm nach. Als Mūladeva ihn in der strasse ganz nahe sah, versteckte er sich hinter einem *līṅga*, das in der markt stand. Der dieb dachte, das *līṅga* wäre der mann, spaltete es mit seinem sa-bel¹ ganz durch und kehrte in's erdhaus zurück. Dort blieb er bis zum morgen und ging dann hinaus; in dem bazar bettelte er. Der könig liess ihn durch seine gefolgsleute rufen. Da dachte er: 'der mensch da wurde nicht getötet, sicher ist es der könig'. Er wurde von den leuten vorgeführt. Der könig erhob sich von seinem sitz, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll, liess ihn platz nehmen, sprach lange und freundlich mit ihm und sagte schliesslich: 'gieb mir deine schwester!' Er gab sie und der könig heiratete sie. Sie erhielt auch viel geld. Nach verlauf einiger tage sagte der könig zu Maṇḍiya: 'ich brauche geld'. Dieser gab wieder viel geld, und wurde von dem könig sehr ehrfurchtsvoll behandelt. Noch einmal wurde darum gebeten, und er gab wieder. Der dieb genoss so sehr freundliche behandlung und ehrerweisung. Auf diese weise gab er all sein geld weg. Dann fragte Mūladeva die schwester; sie antwortete: 'jetzt besitzt er nichts mehr'. Nachdem Maṇḍiya so all sein geld weggegeben hatte, wurde er schliesslich gepfählt'.

So lautet die erzählung von Mūladeva und dem dieb Maṇḍiya. Der name hat in sanskrit deutlich Maṇḍika gelautet, denn Pavolini hat sicher recht, wenn er eine andeutung an unsere geschichte in Yogas. 2,¹² *sambandhyam api gr̥hyeta cāuryān Maṇḍikavan nṛpāih* findet.² Sonst habe ich den namen nicht gefunden.

Die erzählung aber ist im gegensatz zum namen nicht allein-stehend; sie findet sich an mehreren stellen in der indischen erzählungslitteratur wieder. Zuerst findet sie sich in den Ausg. Erz. noch einmal, in der erzählung Agaladatta³ (p. 67,⁸ ff.) und in Agadadatta v. 83 ff. (p. 73,¹⁰ ff.).⁴ Die erste version lautet folgendermassen:

¹ *kankamueṇa asiṇā* eigentl. 'mit dem reiherschnabelförmigen schwert'.

² Dies scheint darauf zu deuten, dass die geschichte von Maṇḍika eine sehr bekannte war.

³ Aus Çāntisūri, vgl. ib. p. VIII.

⁴ Diese erzählungen sind übersetzt von A. Ballini, Agadadatta, Firenze 1903, der jedoch nicht litterarhistorisches bringt. Eine jugend-

[67] 'Auf diesem platz und in dieser zeit sagten die stadt-bewohner zum könig: 'in des gottgefälligen stadt werden mauer-breschen, wie man es früher nicht gesehen hat, gemacht; und von irgend einem wird überaus viel gestohlen. Deswegen muss der gottgefällige die stadt bewachen lassen!' Dann wurden die schutz-leute vom könig befohlen: 'innerhalb sieben tage müsset Ihr ihn greifen!' Als [Agaladatta]¹ dies hörte, dachte er: 'dies ist eine glückliche frucht meines hierherkommens' und sagte zum könig: 'innerhalb sieben tage werde ich dir ihn vorführen, o herr'. Der könig hörte dies und sagte: 'tue es!' So ging Agaladatta frohen sinnes aus dem palast hinaus; er dachte nämlich: 'schurken und räuber schlendern gewöhnlich in allerlei verkleidungen in kneipen usw. umher; so will ich teils selbst teils durch diener solche stellen ausspähen'. Bei dieser nachforschung kam er auch aus die stadt hinaus; dort stand er in dem kühlen schatten eines mango-baums still, in schlechte, schmutzige kleider gehüllt, ein mittel den dieb zu fangen ersinnend. Sofort kam ein bettlermönch, etwas murmelnd und suchte den schatten des baumes. Nachdem er einen zweig mit früchten abgebrochen liess er sich dort nieder. Agaladatta sah, dass er kräftige waden und lange schenkel hatte und dachte in seinem herren: 'dass sind die merkmale eines frevlers, sicher ist er der dieb'. Der asket sprach: 'mein sohn, woher kommst du und mit welchen absichten gehst du umher?' Agaladatta antwortete: 'ehrwürdiger, ich komme aus Ujjenī, wo mein vermögen zu grunde gegangen ist'. Der andere antwortete: 'mein sohn, ich werde dir viel geld schenken'. Agaladatta sagte: 'durch dich bin ich beglückt'. Dann ging die sonne unter, die dämmerung kam. Der [falsche] asket nahm aus seinem dreistab ein schwert und umgürtete sich. Dann erhob er sich und sprach: 'lass uns in die stadt gehen'; Agaladatta folgte ihm und dachte: 'dies ist fürwahr der dieb'. Sie kamen in die stadt; an einem gewissen platz lag ein haus, wert mit offenen augen beschaut zu werden, das den grossen reichthum [seines besitzers] verriet. Dort machte der 'asket' eine bresche von der *grīvatsa*-form² und trat ein; darauf schleppte

arbeit Pavolini's Le novelline prācrite di Maṇḍiya e di Agaladatta, Roma 1892, habe ich freilich nicht gesehen, aber nach gütiger mitteilung des verfassers (23. II. 08) enthält sie nur eine übersetzung der beiden stücke.

¹ Der soeben anwesend war.

² *Grīvatsa* ist =β= Unter den termen in Mṛcch. III (p. 47,11 ff. Stenzler) findet er sich nicht.

er einige körbe voll geldkübel heraus und ging fort, nachdem er Agaladatta dort hingestellt hatte. Dieser dachte: 'ich werde die sache gründlich untersuchen'. Dann kehrte der 'asket' zurück, nachdem er in einem *yakṣa*-tempel einige ihm getreue, arme männer gesammelt hatte; diese namen die körbe und liefen aus der stadt hinaus. Der 'asket' sprach: 'mein sohn, hier in einem alten garten werden wir ein stündchen schlafen, bis die nacht vorbei ist; dann gehen wir wieder fort'. Agaladatta antwortete: 'väterchen, das wollen wir tun!. Die männer setzten die körbe dort hin und schliefen ein. Der 'asket' und Agaladatta bereiteten sich ein lager und stellten sich, als ob sie schliefen. Allmählich aber erhob sich Adaladatta, ging weg und stellte sich unter einen baum. Als der 'asket' sah, dass die männer schliefen, ermordete er sie ihrer arglosigkeit wegen; als er aber Agaladatta nicht auf dem bette sah, begann er ihn zu suchen. Indem er suchte, erhielt er von Agaladatta, der sich hinter den zweigen versteckt hatte, einen schwerthieb in die schulter. Als er wieder zu bewusstsein kam, sagte er: 'mein sohn, nimm dieses schwert und gehe nach der entfernten seite des begräbnisplatzes. Klopfe an die wand der kapelle¹; dort wohnt in einer unterirdischen wohnung meine schwester, gib ihr das schwert. Sie wird deine gattin werden und du bekommst dann all mein geld. Ich bin aber des schweren hiebes wegen schon ganz leblos'. Agaladatta nahm das schwert und ging dahin. Dort sah er die schwester aus dem haus herauskommen, schön wie ein dämonenmädchen², und sie fragte: 'woher bist du?' Agaladatta zeigte ihr das schwert. Mit kummer im herz, jedoch ihre sorge verhehlend, führte sie ihn in die kapelle. Sie bot ihm einen sitz an, Agaladatta nahm platz und beobachtete genau ihr benehmen. Sie aber bereitete mit grosser sorgfalt ein bett zu und sprach: 'ruhe hier aus!' Er aber schlief nicht ein, sondern verliess, weil er ihr misstraute, seinen platz und versteckte sich. Sie hatte aber früher einen stein bereit gelegt und liess ihn jetzt ins bett herunter fallen. Das bett wurde ganz zermalmt. Da sagte sie sehr vergnügt: 'ach, der mörder meines bruders ist getötet'. Darauf trat Agaladatta hervor, packte sie bei den haaren und rief: 'o du tochter einer hure! Willst du mich töten?' Da fiel sie ihm zu füssen und sagte: 'ich suche schutz bei dir'.

¹ So habe ich mit Ballini übersetzt, obwohl ja das wort nur ganz unvollständig die bedeutung von *çāntigrha* wiedergiebt.

² *Bhavanavāsini*. Vgl. Jacobi SBE. XLV 225.

Er beruhigte sie [mit den worten]: 'fürchte nichts!' Dann nahm er sie in den königspalast mit, wo er von dem herrscher und dem volk verehrt wurde; so genoss er freuden und reichthum. [Es heisst ja:]

'Wie andere energische männer hier [in der welt] das glück geniessen'.

Mit ganz demselben einzelheiten, nur ausführlicher, wird diese von Çāntisūri erzählte geschichte bei Devendra in der erzählung Agadadatta vv. 83—154 [Ausg. Erz. p. 73,11—77,6] wiedergegeben, weshalb ich darauf verzichte dieses stück zu übersetzen.

Man sieht ja sofort, dass diese erzählung nur eine doublette der geschichte des Maṇḍiya ist. Abgesehen davon, dass das schick-sal des diebes sich ein wenig verschieden in den beiden versionen gestaltet, hat die erzählung Agaladatta einen anderen zug eingeführt — von dem falschen asketen — der in der indischen literatur gar nicht ungewöhnlich ist.

Eine geschichte, die bis in die kleinsten züge mit der geschichte von Maṇḍiya übereinstimmt ausser, dass sie von einem anderen novellenmotiv abgelöst wird,¹ findet sich in der 14^{ten} erzählung der Vetālapaṅcaviṃṣatikā; ganz dieselbe geschichte kommt später in KSS. CXII 148 ff. vor. Auch wird sich so was an anderen stellen finden². Es ist somit die erzählung von Maṇḍiya keine originelle geschichte — sie findet sich ja an vielen stellen wieder; dass sie in den sagencyclus von Mūladeva eingefügt worden ist, hat wohl vornehmlichst darin seinen grund, dass man den grossen schelm und spitzbuben, den fürsten der schurken³ (*dhūrtapati* KSS.) Mūladeva auch als geschickten späher und hinterführer auch eines meisterdiebes darstellen wollte.

Was schliesslich die geschichte von Mūladeva im grossen und ganzen betrifft, so habe ich mich schon oben mehrmals darüber ausgesprochen. Nur möchte ich hinzufügen, dass ich einen zug der sage von Mūladeva bei Devendra entweder als erfindung oder eher als auf unwissenheit der jainekommentatore beruhend auffasse. Dass nämlich Mūladeva schliesslich könig geworden ist, wird an-

¹ Nämlich wie ein mädchen in einem räuber verliebt wird; vgl. jāt. 318 (Fausbøll III 58 ff.).

² Vgl. z. b. jāt. 289 (Fausbøll II p. 427), eine geschichte, die in vielen zügen mit der Maṇḍiyaerzählung übereinstimmt.

³ Oder 'der spieler' — vgl. *dhūrta* — bei BR.

derswo niemals erzählt; schon deswegen erscheint es verdächtig. Bestimmter aber spricht für den verdacht der umstand, dass er als könig *Vikramarāja* heisst¹. Mindestens an einer stelle in KSS. (CXXIV 131) tritt Mūladeva an dem hof des überall berühmten königs Vikramāditya in Ujjayinī auf; ich meine deswegen, dass dem jainakommentator, der diese erzählung von Mūladeva, die man bei Devendra findet, ursprünglich zusammenschrieb, eine reminiscenz dieser begebenheit vorschwebte, er vermischte aber die beiden persönlichkeiten und machte daraus eine. Auch sollte ja Mūladeva, der bei Devendra, seinem stürmischen lebenslauf zu trotz, als gläubiger dargestellt wird, schon in dieser welt seinen lohn empfangen. Denn die jainistischen laien sind ja keineswegs von ihrer religiosität so durchdrungen gewesen — und sind es am allerwenigsten in unserer zeit — dass sie deswegen die irdischen güter verschmäht hätten.

Ich habe hier oben einen versuch gemacht, die mir zugänglichen erzählungen von Mūladeva zu sammeln und kurz zu besprechen. Obwohl die resultate — wie fast überall wo es sich von personenkunde in Indien handelt — nicht sehr gross geworden sind, glaube ich doch damit eine gewisse nutze gebracht zu haben; und ich schliesse meine darstellung mit denselben worten, wie Pavolini es tat, ab: 'ad altri ricercatori ed illustratori più abili e competenti, il completare i miei brevi cenni, a vantaggio della scienza novellistica'. Denn die indische novellistik ist doch nicht nur die älteste, sondern in vieler hinsicht vielleicht auch die wichtigste in der welt. Und um Mūladeva hat sich eine wahre menge von novellen gesponnen, von denen uns aber leider nur spärliche reste erhalten zu sein scheinen.

¹ Ausg. Erz. p. 63,4. 31; 64,5.

B. *Nami* (*Nimi*, *Mahājanaka*).

Die erzählung vom könig Nami lautet bei Jacobi Ausg. Erz p. 41 ff. folgendermassen:

[41] 'Es gibt hier in Indien im Avantireiche eine stadt namens Sudamśana; dort lebte der könig Maṇiraha. Dessen bruder Juga-bāhu war kronprinz; dessen gemahlin, Mayaṇarehā mit namen, war mit der unübertrefflichsten schönheit und mit liebreiz ausgestattet und eine sehr gläubige frau. Diese beiden hatten einen sohn namens Candajasa, der alle tugenden besass. Einmal bekam Maṇiraha die Mayaṇarehā zu sehen und nach ihr lüstern dachte er: 'wie kann ich mit dieser vereint werden? Doch, ich werde zuerst freundschaft mit ihr anknüpfen, dann werde ich ihren charakte:kennen lernen und so in angemessener weise handeln'. Nachdem er so mit sich selbst beraten hatte, machte er, dass er freund mit ihr wurde und sandte ihr blumen, saffran, betel, kleider und schmucksachen. Es entstand jedoch in ihrem herzen kein böser gedanke. So verging eine zeit; nach deren verlauf sagte Maṇiraha zu Mayaṇarehā: 'o schöne, falls du mich zu deinem gatten nimmst, werde ich dich zur königin des ganzen landes machen'. Sie antwortete: 'frei davon hermaphrodit oder weib zu werden bist du mann geworden durch eine frühere tat — weil du von mir zurückgewiesen wurdest. Und wer kann sich wohl des reiches bemächtigen, wenn ich den titel 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' trage. Und weiter: gute männer fürchten sehr den tod, nicht tun sie in dieser welt etwas, das das kommende leben beschädigt'.

Denn:

'Lebende wesen zu schädigen, zu lügen, diebstahl zu verüben, nach eines anderen weib verlangen zu tragen — dadurch fürwahr geraten die seelen in die hölle'.

Deswegen, o grosser könig, sollst du an so etwas nicht denken und diese bösen gedanken meiden'. Als er dies hörte, stand er schweigend da; dann dachte er: 'nicht wünscht sie, während Juga-

bāhu lebt, einen anderen mann. Und weil er arglos ist, werde ich ihn töten, mit gewalt überwältigen. Denn es gibt kein anderes mittel'. So verging eine zeit. Einmal sah Mayaṇarehā im traume den mond¹ und erzählte es ihrem gatten. Dieser antwortete: 'o schönleibige, du wirst einen sohn gebären, einen mond für den ganzen erdkreis, wie der [wirkliche] mond für das firmament'. Dann wurde sie schwanger. Im dritten monat entstand bei ihr dieses verlangen: 'möchte ich die *Jina's* und die heiligen verehren und immer die lehren der *titthayāra's* hören'. Nachdem dieses verlangen erfüllt worden war, verging ihre schwangerschaft ruhig. Einmal im frühling begab sich Jugabāhu mit Mayaṇarehā des vergnügens wegen in den garten, und während dem er sich an leckerbissen und getränken erfreute, ging die sonne am westlichen horizont unter. Die ganze erde wurde in dunkel gehüllt; Jugabāhu blieb aber im garten. Maṇiraha dachte: 'dies ist ein glücklicher zufall, denn erstens ist Jugabāhu in einem garten ausserhalb der stadt, zweitens hat er nur wenige bei sich, drittens ist es nacht und viertens ist der wald in dichtem dunkel verhüllt. Deswegen werde ich hingehen und ihn töten und werde dann mit Mayaṇarehā ohne furcht leben'. So nahm er einen krummsäbel und ging nach dem garten. Nach dem liebespiel war Jugabāhu in einer pisanglaube eingeschlafen. Rund herum sassen leute; Maṇiraha fragte 'wo ist Jugabāhu?' und erhielt darüber auskunft [42]. 'Aus angst, dass ihn ein feind in der nacht überwältigen könnte, bin ich hierher gekommen', sagte er und ging in die pisanglaube. Verwirrt erhob sich Jugabāhu und begrüßte ihn ehrfurchtsvoll. Maṇiraha sprach: 'komm 'mal mit, wir wollen in die stadt gehen, du bist lange genug hier gewesen'. Da begann Jugabāhu zu gehen. Ohne recht oder unrecht oder den tadel der leute zu bedenken und ohne furcht für das kommende leben versetzte Maṇiraha dem nichts fürchtenden Jugabāhu mit dem scharfen schwert einen heftigen hieb in die schulter. Des grossen schmerzes wegen fiel dieser mit geschlossenen augen zu boden. Mayaṇarehā schrie auf: 'ach, ein mord! ein mord!' Da kamen die leute mit erhobenen schwerten dorthin und riefen: 'was ist los?' Maṇiraha sagte: 'aus versehen fiel mir das schwert aus der hand. Fürchte also nichts, o schöne!' Die leuten erkannten aber das treiben des Maṇiraha und führten ihn mit gewalt in die stadt. Man erzählte dem Candajasa das

¹ Vgl. Ausg. Erz. p. 62,5.

schicksal des Jugabāhu; unter lauten klagerufen lief er mit vielen ärzten nach dem garten. Die ärzte pflegten den verwundeten; nach kurzer zeit aber ging das leben zu grunde, die augen schlossen sich, die glieder wurden starr, der ganze körper wurde blass durch das wegfließen des blutes. Als Mayaṇarehā dies sah, flüsterte sie dem Jugabāhu diese lieblichen worte zu: 'grossmächtiger, sei aufmerksam! Du sollst keinen menschen hassen, sei gegen alle wesen freundlich, nimm zu dem vierfachen *sanghu* deine zuflucht, missbillige die sünde, ertrage mit gleichmut dieses unglück, das dich um deiner taten willen befallen hat! Denn es heisst ja:

'Die handlungen, die ein mann in dieser oder irgend einer anderen existenz verübt hat, werden — das muss er wissen — die ursache [eines anderen lebens]'.
'Deswegen soll man sich wegzehung für das nächste leben verschaffen. Also

'soll der weise sein schicksal annehmen, auf die höchsten dinge seinen glauben setzen und sein ganzes leben durch den guten lehrer, die schutzkammer der tugenden, anerkennen.

Töten von lebenden wesen, unwahrheit, diebstahl und verkehr mit anderer männer frauen soll man in dreifacher weise sein leben lang vermeiden.

Genau soll man weiter den achtzehn sünden widerstreben, sein wahres wesen soll man hegen und in seinem sinne auf die verehrung bedacht sein'.

Denn

'wessen zehn [letzte] atemzüge in den fünf verehrungen bestehen, der wird — falls er nicht zu *mokṣa* [= *nirvāna*] gelangt, notwendig als *vāimānika*-gott wiedergeboren'.

Also sollst du das hängen [an der welt] verlassen. Denn

'weder vater, mutter, söhne, brüder, freunde und verwandte noch haufen von reichümern bereiten zuflucht in dem leidvollen *saṃsāra*;

Nur eins ist hier eine feste zuflucht aus den schmerzen, die in geburt, alter, tod und leid bestehen — ein fester grund für die wesen ist die von dem könige der *Jina's* verkündete lehre'

[43]. [Nach einer kurzen zeit starb Jugabāhu, Mayaṇarehā aber, die den könig fürchtete, entfernte sich in östlicher richtung und kam nach einem grossen walde. Dort gebar sie am ufer eines lotusteiches einen mit allen glückverheissenden zeichen begabten sohn. Am nächsten morgen wurde sie, als sie baden gegangen

war, von einem seeungeheuer gepackt, aber von einem *vidyādhara*-prinzen gerettet und nach Veyadḍha geführt. Mayaṇarehā weint und bittet ihn das söhnchen zu holen. Der jüngerling erzählt, er sei der sohn des königs Maṇicūḍa in Rayaṇāvaha im Gandhārareiche und der königin Kamalāvāī, namens Maṇippabha. Maṇicūḍa aber habe nach langer regierung seinem sohn das reich gegeben und sei selbst einsiedler geworden; er verweile jetzt in Nandīsara um den jaina-tempeln verehrung zu bringen. Das söhnchen der Mayaṇarehā sei aber von dem im walde umherirrenden könige von Mahilā aufgenommen und dessen königin übersandt worden. Deswegen solle Mayaṇarehā sich beruhigen und ihn (Maṇippabha) zu gatten nehmen. [44]. Sie wünscht aber zuerst nach Nandīsara geführt zu werden. Aufzählung der jaina-tempel in Nandīsara. Mayaṇarehā verehrt die *tīrthakāra*'s und fragt Maṇicūḍa nach dem schicksal ihres söhnchens. Dieser erzählt:]

'Höre! In Jambūdiva, in Puvvavideha, in der gegend von Pukkhalāvāī liegt eine stadt Maṇitorāṇa. Dort lebte ein welt-herrscher namens Amiyajasa. Mit seiner gemahlin Pupphavaī hatte dieser zwei söhne: Pupphasīha und Rayaṇasiha.¹ Vierundachtzig lakhen vorweltlicher jahre regierten diese, wurden aber dann von der furcht des *samsāra* ergriffen und legten bei einem wandelnden asketen das gelübde ab. Sechzehn lakhen vorweltlicher jahre waren sie einsiedler, beim untergang des weltalters aber wurden sie *Indasāmāṇiya*-götter und lebten während zweiundzwanzig *sāgarovama*'s im Accuyahimmel. Als sie so die götterfreuden gekostet, wurden sie in Dhāiyasaṇḍa als söhne des weltherrschers Hariseṇa und der königin Samuddadattā wiedergeboren: der eine hieß Sāgaradeva, der andere Sāgaradatta. Da diese das nichtige in der königswürde sahen, wurden sie einsiedler bei dem lehrer der zwölf-ten dreiwelt Daḍhasuvvaya. Im dritten jahre wurden sie von einem blitzschlag getötet und lebten dann während siebzehn *sāgarovama*'s im Mahāsukkahimmel. Dort lebten sie als götter längere zeit. Einmal kamen sie zur verehrung des zweiundzwanzigsten heiligen; dabei fragten sie diesen: 'als welche werden wir wiedergeboren werden?' Er antwortete: 'der eine von euch wird sohn des königs Jayaseṇa in Mahilā werden, der andere wird sohn des königs Jugabāhu und der seiner gemahlin Mayaṇarehā in Sudāṃsaṇa werden. Eigentlich

¹ So Jacobi. Die hdschr. haben: A *Pupphasimho*, B *Pupphasiho* und AB *Rayaṇasiho*.

werdet Ihr vater und sohn werden. So ist der eine zuerst im Videha [45] reich in der stadt Mahilā im leibe der königin Vaṇamālā, der gemahlin des Jayaseṇa, empfangen worden. Zu richtiger zeit wurde er geboren und bekam den namen Paumaraha. Als Paumaraha jüngling geworden, gab ihm der vater das reich und zog in die hauslosigkeit hinaus; so wurde Paumaraha grosskönig. Seine gattin hiess Pupphamālā. So verging eine zeit seiner regierung. Der zweite gott aber wurde am ende des weltalters als dein sohn wiedergeboren. Und Paumaraha hat sich auf einem pferd von umgekehrter dressur im walde verirrt; dort umherschweifend sah er heute deinen sohn. Wegen in früheren existenzen entstandener liebe wurde er überaus froh. Weiter kam das gefolge her, das nach des königs fusspuren suchte; dann bestieg er einen elephanten und kehrte in seine stadt zurück, wo er das kind der Pupphamālā übergab. Man feierte die geburtsfeier und das kind wurde mit grösster liebe gepflegt'.

[Während dem der heilige dies erzählte, kam ein mit allerlei schönen sachen geschmückter wagen dahin; aus diesem stieg ein gott und verehrte die Mayaṇarehā und den heiligen. Dann erzählte er folgendes:] 'es lebte in Sudainsaṇa ein könig Maṇiraha, dessen bruder hiess Jugabāhu. Wegen irgend eines früheren verbrechens wurde der im frühling in einem garten von seinem eigenen bruder Maṇiraha in der schulter verwundet. Nachdem er zuerst durch Mayaṇarehā die lehre des Jīṇa gehört, von den folgen des zornes frei geworden und den wahren glauben angenommen hatte, starb er und ist jetzt im fünften himmel¹ ein Indasāmāṇiyagott. Und dieser bin ich. Sie aber ist meine lehrerin, durch sie habe ich die wurzel des glaubens, die *Jīṇa*-lehre gehört. Denn es heisst ja:

'Den, durch welchen man in dem rechten glauben befestigt wird — sei er ein mōnch oder ein haushalter — nennt man seinen lehrer, der einem den glauben gegeben hat'.

Deswegen habe ich zuerst sie verehrt. Es heisst ja auch:

'Sogar durch tausend millionen von mit allen vorzügen ausgestatteten höflichkeitsbezeugungen viele existenzen hindurch wird den gebern des rechten glaubens nur schlechte vergeltung zu teil'.

Als der *vidyādharma* dies hörte, dachte er: 'ach, welche macht besitzt doch die lehre der *Jīṇa's*! Es heisst ja: [46] 'In dem endlosen *samsāra* finden die lebenden wesen lauter unglück, so lange sie nicht mit eifer die lehre der *Jīṇa's* folgen'.

¹ *Bambhaloyakappa*.

Der gott aber sagte zu Mayaṇarehā: 'o rechtgläubige, wie kann ich dir etwas gefälliges tun?' Sie antwortete: 'das ist eigentlich nicht möglich, weil ich an der von geburt, alter, tod, krankheit und kummer befreienden entsagung festhänge. Doch, o gott, führe mich nach Mahilā! Dort will ich das glück meines sohnes sehen; dann werde ich nur an das nächste leben denken'. Dann wurde sie augenblicklich von dem gotte nach Mahilā geführt. Dies ist der ort, wo der herr Nami und 'der herr Malli'¹ geboren, mōnche geworden und die erleuchtung erlangt haben. [Dort verehrte Mayaṇarehā die tempel, weigerte sich aber ihren sohn zu sehen und wurde nonne, namens Suvvayā].

Das kind aber lebte im hause des Paumaraha in grossem glück. Die gegner des königs aber wurden gedemütigt (*namiyā*); deswegen nannte er das kindchen Nami. Von fünf ammen umgeben wuchs das kind glücklich auf. Mit acht jahren machte er sich alle künste, wissenschaften und nützliche kenntnisse zueigen. Allmählich gelangte er ins jugendalter. Mit achttausend mädchen aus der Ikkhā-gufamilie, die sogar götterfrauen an schönheit übertrafen, wurde er vermählt; unter diesen genoss er wie Indra eine zeitlang ausserordentliche freuden. König Paumaraha aber bemerkte allmählich die nichtigkeit dieser welt, setzte den prinzen Nami als könig in Videha ein, übte die schöne tugend der selbstbezühmung, erlangte die höchsten kenntnisse und gelangte zum obersten platz in der dreiwelt. König Nami aber regierte eine zeitlang in grosser majestät.

[Maṇiraha aber starb in der mordnacht an einem schlangengebiss und Candajasa wurde sein nachfolger].

[47]. Einmal geschah es, dass ein dem Nami gehöriger weisser elephant, der vorzüglichste im ganzen reiche, seinen pfosten brach und in der richtung des Vinjha-waldes lief. Dann kam er in der nähe von Sudamsaṇapura. König Candajasa ging gerade nach der reitbahn; dabei bemerkten die leute den elephanten und erzählten es dem könige. Dieser liess ihn festnehmen und in der stadt hüten. Die späher bemerkten es und meldeten dem Nami, dass der weisse elephant von könig Candajasa gefangen genommen worden wäre. Darauf liess könig Nami dem Candajasa sagen: 'der weisse elephant gehört mir, sende ihn zurück!' Candajasa aber antwortete: 'kleino-

¹ Mallī ist der neunzehnte *tīrthakara*, das einzige weib unter diesen. Sie war tochter des könig Kumbhaka von Mithilā. Ihre geschichte erzählt ausführlich Nāyādh. VIII; vgl. auch KS. 185 f. u. s. w.

dien sind nicht mit dem namen eines gewissen versehen; der stärkste mag sie nehmen. Es heisst ja:

'Wer verschenkt [die erde], wem wird [sie] gegeben? wer erhält [sie] als erbe, wem gehört [sie] immer? Nur durch vorzügliche tapferkeit beherrschen die könige die erde'.

Mit solchen unhöflichen worten wurde der bote nach Mahilā zurückgesandt und erzählte dem herrscher die antwort des Candajasa. Nami erzürnte heftig und zog mit seinem ganzen heer gegen Candajasa. Als dieser erfuhr, dass könig Nami sich näherte, zog er mit seinem heer aus; es begegnete ihm aber ein ungünstiges omen. Da sprachen die minister zu Candajasa: 'lass die tore schliessen und bleibe hier, dann werden wir zu günstiger zeit streiten!' Der könig tat es. Nami kam dann herbei und belagerte die stadt von allen seiten. Durch das schwatzen der leute bekam der ehrwürdige Suvvayā kunde davon und dachte: 'mögen sie nicht durch mord in die hölle gelangen. Deswegen will ich hingehen und die beiden besänftigen'. Mit erlaubnis der oberin ging sie von nonnen begleitet nach Sudāmsaṇapura; dort bekam sie den könig Nami zu sehen. Nami bot ihr den vernehmsten platz an, begrüsst sie und setzte sich auf den boden. Die ehrwürdige predigte die jainalehre, die vollständiges glück gewährt; dann sagte sie: 'o grosser könig, wertlos ist die königswürde, vom sinnesgenusse erntet man bittere früchte, die sündler gelangen notwendigerweise in die höllen, die mit unglück gefüllt sind. Weil dem so ist, sollst du dich aus diesem streit zurückziehen. Und weiter: wie schrecklich ist nicht der streit mit dem älteren bruder'. Nami fragte: 'wo ist mein älterer bruder?' Die ehrwürdige erzählte ihm dann seine wahre lebensgeschichte. Aus stolz wollte er aber nicht zurückkehren. Darauf ging sie durch ein pfortchen in die stadt und begab sich nach dem palast. Die diener erkannten sie, könig Candajasa begrüsst sie. Unter tränenströmen fiel er der ehrwürdigen zu füssen; dann setzte er sich auf den boden. Candajasa fragte: 'ehrwürdige, was für ein unglückliches gelübde ist dies?' Die ehrwürdige erzählte ihm die ganze geschichte. Candajasa fragte: 'wo ist dann dieser mein bruder?' Sie antwortete: 'er belagert deine stadt'. Da zog er mit vor freude zitterndem herzen aus der stadt heraus. Als Nami seinen bruder kommen sah, ging er ihm entgegen und fiel ihm zu füssen. Von seinem älteren bruder wurde er fröhlich hineingeführt. Nami wurde dann von Candajasa zum könig geweiht (indem dieser sagte): 'sei herrscher des ganzen [48]

Avantilandes! Candajasa aber legte das gelübde ab und lebte glücklich.

Und könig Nami führte eine strenge herrschaft in den beiden reichen; so verging eine lange zeit. Einmal aber befiel ihn ein heftiges fieber. Die ärzte verzweifelten an seiner rettung. Da rieben die königinnen sandel um salbe zu machen und hatten dabei die armringe an. Das klingeln der spangen gab im ganzen hause ein widerhall. Der könig sagte: 'meine ohren werden gepeinigt'. Die königinnen legten eine spange nach der anderen ab, nur eine blieb sitzen. Dann fragte der könig: 'warum klingen die armringe nicht mehr?' Sie erzählten ihm, die seien abgelegt worden. Von seinem unglück betroffen aber dachte er: 'die vielen sind daran schuld, nicht die eine. Denn es heisst ja:

'wo ein grosser haufen oder eine menge ist, dort ist das grosse unglück, das glück gedeiht nicht da'.

Falls ich also von dieser krankheit frei werde, lege ich das gelübde ab. Dann trat der vollmond im Kattiyamonat ein. [Der könig sieht jetzt im schlaf einen traum, wodurch er sich seiner vorigen existenz erinnert. Er erwacht und wird mönch. Dann heisst es:]

'Nachdem könig Nami, der fürst von Mahilā, das klingen vieler und das nichtklingen einer armspange gehört, wurde er mönch'.

Dieses stück bildet die kommentierende einleitung zum neunten kapitel des Uttarajjhayaṇa, genannt *Namipabbajjajjhayaṇam* 'das kapitel vom *pravrajyā* des Nami' (übers. bei Jacobi SBE. XLV 35 ff.). Das kapitel beginnt, wie im allgemeinen die itihāsa's im Utt.¹ mit einigen kurzen epischen angaben, die in wenigen worten den hauptsächlichen inhalt der rahmenerzählung angeben. Es heisst nämlich:

1. *caīūṇa devālāṇaḥ uvavanno māṇusāṇiṃ loṇāṇiṃ
uvasantamo haṇijjā sarāṇi porāṇiyaṇiṃ jāṇiṃ.*

2. *jāṇiṃ sarittu bhayavaṇiṃ sahasāmbuddho aṇuttare dhamme
puttāṇi thavittu rajjāṇiṃ abhinikkamaṇi Namiṃ rāyā.*

d. h. [1] 'aus der götterwelt niedergestiegen' in der menschenwelt geboren, nachdem er den einfluss der verblendung besiegt hatte, erinnerte sich [Nami] seiner vorigen geburt;

[2] nachdem der könig Nami sich daran erinnert hatte, wurde der ehrwürdige ein *svayamsambuddha* in der besten lehre, setzte seinen sohn als könig ein und legte das mönchsgelübde ab'.

¹ Vgl. z. b. XII 1—3; XIII 1—4; XIV 1 ff.; XVIII 1 ff. usw.

Nami zieht jetzt fort. Da begegnet ihm Sakka als brahmane verkleidet. Es heisst darüber:

6. *abbhutt̥hiyam rāyarisim pavajjāṭhanam uttamam*
Sakko māhanarūvenam imam vayanam abbavī:

'zum königlichen weisen, der den ausgezeichneten zustand der *pravrajyā* erreicht hatte, sprach Sakka als brahmane verkleidet folgende worte:

Jetzt folgt die unterredung zwischen Sakka und Nami, die sich bis v. 54 erstreckt.

7. *kim nu bho ajja Mahilāe¹ kolāhalagasamkula*
suṃvanti dārunā sādā pāsāesu gihesu ya'.
8. *eyam attham nisāmittā heūkaraṇavāio*
tao Namī rāyarisī devindam inam abbavī:
9. *'Mahilāe ceie vacche siyacchāe Maṇorame²*
pattapuppaphalovee bahūnam bahugūṇe sayā.
10. *vāena hīramānammi³ ceiyāmmi Maṇorame*
duhiā asaraṇā attā ee kandanti bho khagā'.
11. *eyam attham nisāmittā heūkaraṇavāio*
tao Namim rāyarisim devindo inam abbavī:
12. *'esa aggī ya vāo ya eyam dajjhāi mandīram,*
bhayavam anteuram teṇam kīsa ṇam nāvapekkhīe'.
13. = 8.
14. *'suham vasāmo jivāmo jesim mo natthi kiṃcaṇam*
Mahilāe dajjhamāṇe na me dajjhāi kiṃcaṇa.⁴
15. *cattaputtakalattassa nivvāvarassa bhikkhuṇo*
piyam na vijjāe kiṃci appiyam pi na vijjāe.
16. *bahum khu muṇiṇo bhaddam aṇagārassa bhikkhuṇo*
savvaṇo vippamukkassa egantam aṇupassao'.
17. = 11.
18. *'pāgāram kāraittānam gopuraddālagāṇi ya*
usūlagasayagghīo tao gacchasi khattiyā.
19. = 8.
20. *'saddham nagaram kiccā⁵ tavasaṇjamam⁶ aggalam*
khantī niṇṇapāgāram tiguttam duppadhamsagam.

¹ Vgl. SBE. XLV 36 n. 1. Es ist *Mahilā* zu lesen.

² Vgl. MBh. XII 4932 *ṭītacchāyo manoramah* usw. bei Franke WZKM. 20, 366.

³ Zu *har-*, s. Vr. 8,60, Hc. IV 250, Pischel Pkt. Gr. p. 371, wo also bei M.J.M. *hīrai* auch AMg. zuzusetzen ist.

⁴ Über diesen vers s. unten.

⁵ Vgl. Dh. 40^b: *nagarūpamanī cittam idam thapitvā.*

⁶ So die Berl. Hdschrift; die *ṭīkā* daselbst hat aber wie die hdschr. Jacobi's *tavasaṇvaram*.

21. *dhanum parakkamaṃ kiccā jīvaṃ ca iriyaṃ sayā
dhiṃ va keyaṇaṃ kiccā sacceṇaṃ palimanghae*¹
22. *tavanārayajutteṇaṃ bhīrūṇaṃ kammakāmcuyaṃ
muṇī vigayasamgāmo bhāvao parimuccai*’.
23. = 11.
24. *’pāsāe kāraittānaṃ vaddhamānagihāni*² *ya
vālaggapāyāo ya tao gacchasi khattiyā*’.
25. = 8.
26. *’saṃsayāṃ khalu so kuṇai jo magge kuṇai gharaṃ
jattha vā gantum icchijjā tattha kuṇejja sāsayaṃ*’.
27. = 11.
28. *’āmoṣe lomahāre ya ganṭhibhee*³ *ya takkare
nāgarassa khemaṃ kāūnaṃ tao gacchasi khattiyā*’.
29. = 8.
30. *’asaiṃ nu maṇussehiṃ micchā dādo pajujjāe
akāriṇuṭṭhā baddhanti muccai kārago jaṇo*.
31. = 11.
32. *’je kei patthivā tujjhaṃ no namanti narāhivā
vase te ṭhāvaittānaṃ tao gacchasi khattiyā*.
33. = 8.
34. *’jo sahaṣsaṃ sahaṣṣānaṃ saṃgāme hojjāe*⁴ *jīne
egaṃ jinijjā appānaṃ esa so paramo jao*.
35. *appānaṃ eva jubbhāhi kiṃ tu jujjhānaṃ bajjhao
appanā-m-eva appānaṃ jaittā suhaṃ ehae*.
36. *’pancīndiyāni kohaṃ va mānaṃ māyaṃ vā tuheva lohaṃ va
dujjayaṃ ceva appānaṃ savvaṃ appe jīe jiyāṃ*’.
37. = 11.
38. *’jaittā viule janne bhoittā samaṇamaḥaṇe
daccā bhocā ya jīṭṭhā ya tao gacchasi khattiyā*’.
39. = 8.
40. *’jo sahaṣsaṃ sahaṣṣānaṃ māse māse gavaṃ dae
tassa vi saṃjame seo adintassa vi kiṃcaṇaṃ*’.

¹ Oder *pālī-m-anḅh*⁰; *aṅh* und *maṅh* in der bed. ’reprehendere, spernere’ (*ākṣepe*) in Dh. 4,46 und 37. Wohl auch ’werfen’ wie hier.

² Vgl. SBE. XLV 38 n. 1.

³ Skt. *granthibheda* und *granthicchedaka* ’beutelstecher’ Manu, Yājñ usw.

⁴ Vgl. Pischel Pkt. Gr. p. 330.

⁵ Über das metrum vgl. SBE. XLV 39 n. 1.

41. = 11.
 42. 'ghorāsamaṃ ciittānaṃ annaṃ paṭṭhesi āsamaṃ
 iheva posaharao bhavāki maṇuyāhivā'.
 43. = 8.
 44. 'māse māse u jo bālo kusaggeṇaṃ nu bhunṇae
 na [so] suyakkhāyadhammassa kālaṃ agghai soḷasiṃ'.¹
 45. = 11.
 46. 'hiraṇṇaṃ suvaṇṇaṃ maṇimuttaṃ kaṃsaṃ dūsaṃ ca
 vāhaṇaṃ
 kosāṃ vadāhāvāittānaṃ tuo gacchasi khattiyā'.
 47. = 8.
 48. 'suvaṇṇaruppasū u pavvayā bhavē
 siyā hu Kelāsasamā asankhayā
 narassa luddhassa na tehiṃ kiṃci
 icchā hu āgāsasamā aṇantiyā'.
 49. puḍhavi sāli javā ceva
 hiraṇṇaṃ pasūhiṃ sahā
 paḍipunnāṃ nālaṃ egass'
 ii vijjā tavaṃ care'.²
 50. = 11.
 51. 'accherayaṃ abbhuyae bhoē cūyasi paṭṭhivā
 asante kāme paṭṭhesi saṃkappehiṃ vihannaṣi'.
 52. = 8.
 53. 'sallaṃ kāmā visaṃ kāmā kāmā āsivisovamā'³
 kāme paṭṭhemāṇā akāmā janti duggayaṃ.
 54. ahevayai kohenāṃ māṇeṇāṃ ahamā gāi
 māyagaipadigghao lo(b)hāo duhao bhayaṃ'.

Dann wirft Indra seine verkleidung weg und erweist dem ehrwürdigen seine ehresbezeugung (vv. 55—60):

55. avaujjhiṇṇa māhaṇarūvaṃ viuruviṇṇa induttaṃ
 vandaī abhittuṇanto imehiṃ mahurāhiṃ vaggūhiṃ.

¹ Dieser vers ist mit Dh. p. 70: māse māse kusaggena bālo bhūijetha bhojanaṃ na so saṃkhatadhammānaṃ kālaṃ nagghati soḷasiṃ identisch.

² Vgl. Mārasaṃy. II 10,6 (= Divyāvad. p. 224, vgl. Windisch Māra u. Buddha p. 108 n. 3): pabbatassu suvaṇṇassa jātārūpassa kevalo dvittā va nālaṃ ekassa itī vidvā samaṇcare.

³ Vgl. zu dieser zeile Aṅg. Nik. IV p. 289: sallaṃ te kāmānaṃ adhiravanaṃ, jāt. 366 g. 4: evameva manusseṣu visaṃ kāmā samohitā und Therig. 451 kāmā kaṭukā āsivisūpamā.

56. *'aho te nijjio koho! aho māno parājio!
aho nirakkīyā māyā! aho loho vasikao!*
57. *aho te ajjavam sāhū! aho te sāhū maddavam!
aho te uttamā khantī! aho te muttī uttamā!*
58. *ihamsi uttamo bhante pacchā hohisi uttamo
loguttamuttamam !hānam siddham gacchasi nīrao!*
59. *evam abhittunanto rāyarisim uttamāi saddhāe
pāyāhiṇam karinto puṇo puṇo vandae Sakko.*
60. *tā vandiūṇa pāe cakkankusalakkhane munivarassa
agāseṇa uppaio laliyacavalakundalirīḍī.*

Dann folgen die abschliessenden verse:

61. *Namī namei appāṇam sakkham Sakkeṇa coio
caīṇa geham Vedehī sāmāṇe pajjavadḍhio.*
62. *evam karinti sambuddhā paṇḍiyā paviyakkhanā
viṇiyattanti bhogesu jahā se Namī rāyarisī.*

In übersetzung lautet das kapitel etwa so:

[7] Weswegen ist jetzt Mahilā erfüllt von geschrei? Schreckliche klagen hört man in palästen und anderen häusern'.

[8] Als Nami, der königliche weise, dies hörte, antwortete er dem götterkönig, gründe und ursachen anführend, folgendermassen

[9] 'In Mahilā in dem garten Manorama¹ steht ein baum mit blättern, blüten und früchten beladen, der kühlen schatten gibt und immer der zufluchtsort vieler (vögel) ist.

[10] Wenn jetzt der garten Manorama vom sturmwinde gepackt wird, schreien die vögel, die geplagt, ohne zuflucht und elend sind'.

[11] Als der götterkönig diese erwidern hörte, antwortete er, gründe und ursachen weiter verfolgend, dem königlichen weisen Nami folgendermassen:

[12] 'Es ist feuer und sturm, dein palast steht in feuer! Ehrwürdiger, warum beobachtest du nicht deinen harem?'

[13] = 8.

[14] 'Glücklich sind wir, glücklich leben wir, denen nichts gehört; falls Mahilā brennte, brennt doch nichts, das mir gehörte.

[15] Einem mōnche, der kinder und frau verlassen und das handeln niedergelegt hat, geschieht nichts liebes aber auch nichts unliebes.

¹ Meine übersetzung weicht hier von der Jacobi's 'in M. is the sacred tree Manoramā' ab; Lakṣmīvallabha erklärt *ceie* mit *udiyāne*.

[16] Es gibt viel glück für einen weisen, einen hauslosen mōnch, der von allem [weltlichen] gelöst ist und sich selbst ganz allein sieht'.

[17] = 11.

[18] 'Baue eine mauer, tore und festungswerke; schaffe einen grab und *ṣataghñī's*, dann wirst du ein *kṣatriya* sein.

[19] = 8.

[20] 'Indem man den glauben zu seiner festung, die askese zum riegel und die geduld zu einer starken mauer, die dreifach behütet¹ und schwierig zu zerstörend ist,

[21] indem man den eifer zu seinem bogen und die *iriyā* zur sehne und die festigkeit zum ende des bogens macht, soll man mit der wahrheit [den pfeil] abschiessen,

[22] indem man mit dem pfeil — der askese ist — den panzer der feinde — *karman* — durchbohrt — so wird der weise, nachdem er in dem streit gesiegt hat, von dem *samsāra* gelöst'.

[23] = 11.

[24] 'Baue paläste und unübertreffliche häuser und türme — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[25] = 8.

[26] 'Nur gefahr gewinnt der, der sein haus am wege baut; wohin man immer geht, dort mag man seine zuflucht suchen'.

[27] = 11.

[28] 'Strafe diebe und beutelschneider und räuber; schaffe der stadt ruhe — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[29] = 8.

[30] Öfters strafen die menschen in verkehrter weise; unschuldige werden verhaftet, schuldige werden frei gelassen'.

[31] = 11.

[32] 'O herrscher, bringe die könige, die dir nicht geh in deine gewalt — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[33] = 8.

[34] 'Wenn auch jemand tausend und aber tausende von feinden besiegte, so ist doch dessen sieg der grösste, der sich selbst besiegt.

[35] Bekämpfe dein eigenes selbst, warum sollst du mit anderen kämpfen? Falls man mit hülfe der 'selbst' das 'selbst' besiegt, gewinnt man glück.

¹ Oder: 'mit den drei *gupti's* versehen'.

[36] Die fünf sinne, zorn, stolz, wahn und geiz — das ganze 'selbst' ist schwierig zu bekämpfen; ist es aber besiegt, so ist der ganze sieg gewonnen'.

[37] = 11.

[38] 'Bringe grosse opfer, füttere asketen und brahmanen, verteile gaben, lebe in freuden und opfere — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[39] = 8.

[40] 'Wer jeden monat tausend und aber tausend von kühlen verteilt — besser ist er, falls er auch nichts gibt, sich aber selbst bezähmt'.

[41] = 11.

[42] 'Du hast ein schreckliches *ācrama* verlassen und gehst jetzt in ein anderes; hier sollst du, o menschenheld, bleiben und nur die fasten beobachten'.

[43] = 8.

[44] 'Falls ein tor jeden monat nur ein *kuṣabla* voll nahrung zu sich nehmen würde¹, so wäre er doch nicht ein sechszehntel so viel wert wie einer, der das wahre gesetz kennt'.

[45] = 11.

[46] 'Vermehre deine [schätze von] gold, silber, edelsteinen, perlen, kupfer, kleidern und wagen — dann wirst du ein *kṣatriya* sein'.

[47] = 8.

[48] 'Falls es auch unzählige berge aus gold und silber, gross wie Kelāsa gäbe, so würden sie doch nicht für einen geizigen mann [ausreichen], denn seine begierden sind weit wie der luftraum und ohne grenzen.

[49] Die erde mit reis und korn, gold und vieh — alles zusammen würde nicht einem einzigen manne genug sein — wenn man dies weiss, mag man askese üben'.

[50] = 11.

[51] 'Wunderlich fürwahr, o fürst! die sonderbarsten genüsse verwirfst du; nach nicht existierenden genüssen suchst du — eben durch dein verlangen wirst du zu grunde gehen'.

[52] = 8.

[53] 'Ein pfeil sind die genüsse, gift sind die genüsse, wie giftige schlangen sind die genüsse; die welche nach genüssen jagen erlangen sie nicht und geraten in die hölle.

¹ Der sinn der stelle geht aus der erzählung von Jambuka im komm. zu Dh. 70 vor. Ich verdanke diese nachricht Herrn cand. phil. Smith.

[54] Durch zorn versinkt er, durch stolz [gelangt er in] die niedrigste lage, wahn wird ihm ein hindernis auf dem wege sein, durch geiz wird er in beiden welten schreck erfahren'.

[55] Die brahmanengestalt fallen lassend und die Indragestalt wiederannehmend, begrüßte ihn [Sakka] ehrfurchtsvoll mit diesen lieblichen worten:

[56] 'Schön! du hast den zorn besiegt; schön! du hast den stolz zu boden geschlagen; schön! du hast den wahn vernichtet; schön! du hast den geiz unter deinen willen gebracht.

[57] Schön ist deine einfachheit, o heiliger! schön ist deine demut, o heiliger! schön ist deine unübertreffliche geduld, deine vollständige erlösung!

[58] In dieser welt, o ehrwürdiger, und in der anderen wirst du der vornehmste sein; ohne sünden wirst du deine vollendung, die allerhöchste stelle, erreichen'.

[59] Nachdem Sakka den unübertrefflichen königlichen weisen in deiser weise gelobt, wendete er ihm im rechten glauben die rechte seite zu und begrüßte ihn wieder und wieder.

[60] Nachdem er so den füßen des trefflichen weisen, die mit rad und haken gezeichnet waren, seine ehrerbietung erwiesen hatte, flog er durch den luftraum mit lieblich klingelnden ohrringen und kopfputz.

[61] Nami verneigte sich selbst; ermahnt von Sakka verließ der könig von Videha sein haus und wiedmete sich dem asketenstand.

[62] So tun die völlig erleuchteten, die weise und geschickt sind; sie verlassen die genüsse wie Nami, der königliche weise.

Die Utt-erzählung führt also in die legende ein neues motiv ein, das gespräch zwischen dem als brahmane erscheinenden Indra,¹ der als versucher auftritt, und Nami, der schon seine stadt verlassen hat. Eine jainistische version, die dieses element der erzählung mit der geschichte bei Devendra vereinigt finden wir in der 10^{ten} geschichte des Kathākoṣa ('Story of Madanarekhā and her son Nami', bei Tawney p. 18 ff.). Hier wird nämlich nicht nur die ganze geschichte bei Devendra bis zum schluss (episode mit den armspangen, *bodhi*) erzählt, sondern auch das gespräch Namis mit Indra, dieses jedoch viel kürzer als in Utt. Der berühmte vers vom brande in Mithilā findet sich hier wieder. Die gāthā's

¹ So tritt Indra ja z. b. auch in der bekannten Çunahçepalegende (Āit. Br. 7, 15, 1 ff.) auf. Vgl. weiter Divyāvad. p. 473.

aber, die sich in dieser version finden, sind fast alle epischen inhalts und zeigen also m. e. unzweifelhaft, dass wir es hier mit resten einer alten metrischen biographie des berühmten königs und *pratyekabuddha* zu tun haben. Ob spuren derselben sich auch anderswo vorfinden, wird sich später aus diesen untersuchungen ergeben.

Mit dieser erzählung zeigt eine gewisse ähnlichkeit die 9^{te} geschichte des Kathākoça ('Story of prince Yaçobhadra', Tawney p. 13 ff.)¹. Sie lautet kurz folgendermassen: In der stadt Sāketa lebten einmal zwei brüder, der könig Puṇḍarika und sein jüngerer bruder, der kronprinz Kuṇḍarika;² des letzteren gattin hiess Yaçobhadrā. Puṇḍarika wird in sie verliebt und sucht sie zu verführen. Yaçobhadrā aber weigert sich ihm zu gehorchen. Heftig zürnend gibt P. seinem bruder gift, woran K. stirbt. Yaçobhadrā aber entflieht sofort und legt das gelübde ab bei Suvratā,³ einer heiligen jainaschwester. Sie vergisst es aber dieser zu erzählen, dass sie schwanger ist; als dies später entdeckt wird, siedelt sie nach dem hause eines bruders, namens Sugupta, über und gebiert dort einen sohn, den sie Yaçobhadra nennt. Dieser soll mōnch werden, vermag es aber nicht, sondern begibt sich nach Sāketa um zusammen mit Puṇḍarika zu regieren. Dort wird er aber zusammen mit seinem oheim P. und vielen anderen durch die worte einer schauspielerin dazu bewegt, wieder das gelübde abzulegen.

Diese erzählung scheint mir kaum was anderes zu sein als eine umarbeitung der Namisage; dass wir es mit einer gewöhnlichen legende über erlangung von *bodhi* zu tun haben, zeigt ja der schluss, wo viele menschen durch einen unbedeutenden zufall bekehrt werden.

Andere mehr zufällige nennungen des Nami in der jainalitteratur finde ich Utt. XVIII 45 (= die vier *patteyabuddha's* s. oben) und 46 = Utt. IX 61; Sūyag. I 3, 4, 2 wo er zusammen mit Rāmāgupta, Bāhuka und Tārāgaṇa⁴ genannt wird, gefunden; KS. 184, wo er als der 21^{ste} *tīrthakara*, 584000 jahre vor Mahāvira lebend, dargestellt wird, sowie Āup. S. 76, wo er als *Videhe* (Q *Ve-deha*⁰) *rāyā* bezeichnet wird.

¹ So schon Leumann in seiner anm. zur stelle.

² Wohl nur eine zufällige entstellung von *Kaṇḍarika* (in Nāyādh. XIX kommen zwei brüder P. und K. vor, vgl. auch Āvaç. erz. IX 54,15).

³ So nennt sich ja Madanarekhā, nachdem sie das gelübde abgelegt hat, in der Namierzählung

⁴ Çilānka schreibt statt dessen Nārūyana.

Um also die jainistischen traditionen, soweit ich sie kenne, kurz zusammenzufassen: Nami war ein berühmter könig von Mithilā im Videhareiche. Sein vater war durch seinen oheim ermordet worden und seine mutter war mit ihm — der noch nicht geboren war — entflohen. Später wurde er von einem kinderlosen könige in Mithilā aufgenommen und zu seinem nachfolger gemacht. Als er aus gewisser veranlassung mit seinem bruder krieg beginnt, erhält er durch seine mutter, die inzwischen nonne geworden, über den wahren sachverhalt aufklärung. Später wird er von einem fieber befallen und als seine gemahlinnen deswegen sandel reiben, wird er durch das klingen mehrerer und das nichtklingen einer einzigen armspange zur erleuchtung geführt. So wird er der 21^{ste} *tīrthakara* der Jaina und einer der vier *patteya-buddha's*. Bei seinem auszug in die hauslosigkeit wird er von Indra geprüft.

Wir werden jetzt nachsehen, wie sich diese tradition zu denen, die wir in buddhistischen und brahmanischen quellen finden, verhält.

Zuerst muss aber ein wenig untersucht werden, wie es mit dem namen des weisen königs in verschiedenen texten steht. Wir sahen oben, dass die jaina ihm *Nami* nennen, was Devendra — wahrscheinlich nach älteren quellen — aus *nam-* etymologisiert.¹ Diese form des namens aber scheint gerade auf die jaina's beschränkt zu sein. Bei den buddhisten finden wir *Nimi* (Jāt. 408, 541, Majjh. Nik. 83), was man auch öfters in der sanskritlitteratur sieht (Rām. MBh. Pur. Raghuv. usw). Die brahmanische etymologie — die natürlich ebensowenig wert ist wie die übrigen namenerklärungen an dieser stelle — finden wir in VP. IV 5 (Wilson p. 389). Aber der *Nimi* der buddhisten nimmt einen anderen platz in der reihe der könige von Mithilā ein als der *Nimi* der brahmanischen tradition. In Majjh. N. 83 (vol. II: 1 p. 74 ff.) finden wir nämlich die folgende reihe: *Makhādeva* — Makhādeva's sohn — dessen nachfolger in der zahl von 84000 — *Nimi* — *Kaḷārajanaka*; in VP. IV 5 wieder ist *Nimi* sohn des Ikṣvāku und begründer der dynastie von Mithilā² — sein in übernatürlicher weise geborener sohn heisst *Janaka*. Dieser name

¹ Vgl. Utt. IX 32: *je kei patthivā tujjhaṃ no namanti narāhivā . . .*

² In diesem verhältnis stimmt die jainistische tradition mit der brahmanischen überein.

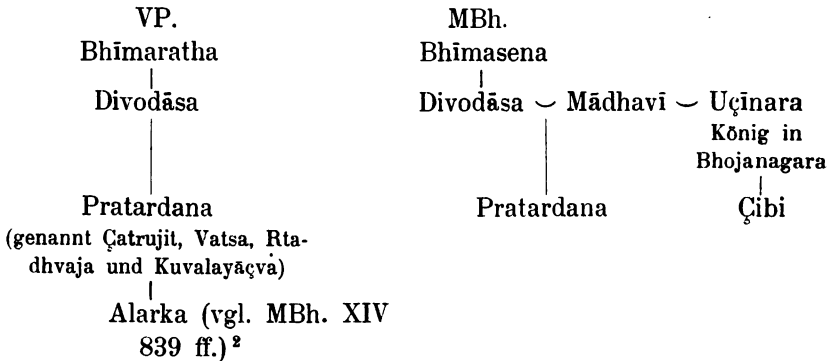
ist wie bekannt ein titel der könige von Mithilā geworden und so nennt das 539 jātika den frommen könig schlechthin *Mahājanaka*, sohn des *Ariṭṭhajanaka*. In VP. heisst der letzte der familie der Janakiden *Kṛti*. Diese ausführungen stimmen wie man sieht nicht mit einander überein. Es ist doch zu merken, dass die königsliste des VP. nur noch in Vāyu- und Bhāgavata-Purāṇa vorkommt. Es ist also möglich, dass wir hier nur die tradition einer bestimmten purānischen schule vor uns haben — ist ja das Bhāgavata im grossen und ganzen von dem VP. abhängig, und obwohl das Vāyu-P. ja ein civaitisches werk ist, hat es doch auch viel mit dem VP. gemeinsam. Als eine andere (östlichere) tradition haben wir wohl die der buddhisten anzusehen, wo Makhādeva als der mytische stammvater der Janakiden gilt.

In der brahmanischen tradition werden wohl als die berühmtesten (oder der berühmteste?) der fürsten von Mithilā der Janaka, als dessen tochter Sitā aus der erde hervorwächst, in VP. IV 5 Śradhvaja genannt und der Janaka des Cat. Br., der dort (XI 6, 2.1 ff.) den Çvetaketu, sohn des Uddālaka, den Somasūma und den Yājñavalkya über das *agnihotra* belehrt¹. Dass dieser Janaka, den auch das Brhadār. Up. mehrmals [2, 1.1 = Kauṣ. Up. 4.1; 3, 1.1: 4.1.1—3: 2.1: 2.4: 3.1; 4.7: 5, 14.8] nennt, keine sagenfigur sondern eine wirklich — und freilich nicht lange vor der abfassung der beider letztgenannten texte — existierende person ist, scheint mir ausser frage zu stehen. Was die zeit anbetrifft, in der er lebte, so hat schon Eggeling in SBK. XII p. XLII hervorgehoben, dass er ein altergenosse des Çvetaketu war² und dass Pāṇini in MBr. I 4723 diesen als nicht von früher lebend darstellt. Es würde also seine zeit durch die der Purāniden bestimmt werden. Weiter nennt Brhadār. Up. 2, 1.1. = Kauṣ. Up. 4.1, dass er durch seine freigebigkeit den brahmanen gegenüber die eifersucht des könige Ajātaśatru in Kauṣ. heraufzubringen vermocht habe. War ist aber dieser Ajātaśatru? In den lister der könige von Kāśī Ende des 1. nachchristl. jhrts. M. e. ist er aber mit

¹ Auch an anderen stellen des Cat. Br. kommt Janaka vor (vgl. Eggelings Index in SBK. XII). Das nennt auch A. Vajñāna Brhadācarita XII 57 zusammen mit Purāṇa u. a. (vgl. Jacota ZDMG 52.7).

² Der Janaka, dem in 2, 1.1. 7 und Brhad. 2, 1.1. 14 eine alte githā über die frühere unerschrockenheit der frauen zukommen soll, wird zweifel der zeitgenosse des Çvetaketu. Denn er wohnt mit dem 1. 4749 f. mit 1.1. 1. 7. d. Çvetaketu auf dem „last hill“ der tradition. zeitgenosse dessen u. a. anzudeuten dürfte mit dem 1.1. 14. 1. 1. ein ende machen.

Pratardana, der nach VP. IV 8 (p. 407 f. bei Wilson) auch Çatrujit, Vatsa, R̥tadhvaja und Kuvalayāçva genannt wurde, identisch.¹ Für ihn habe ich aus VP. IV 8 und MBh. V 3960 ff. folgende stammtafel erhalten:



Pratardana wäre also halbbruder des berühmten Çibi. Das MBh. XII 3664 ff. erwähnt ihn übrigens als offenen gegner des Janaka. Dass dieser übrigens den verfassern des grossen epos als der vorzeit angehörig erschien, geht aus allen stellen hervor. Übrigens haben wir in MBh., soviel ich sehe, mindertens zwei Janaka's: den vater der Sitā, der offenbar mit dem *paccekabuddha* Mahājanaka (Nimi, Nami) identisch ist, und den Janaka des Çat. Br., hier genannt Dāivarāti (s. XII 11543 ff.)³. Ein entscheidender beweis dafür, dass diese beiden verschiedene personen waren, ist freilich damit nicht gegeben. Jedoch scheint mir kaum ein grund vorhanden zu sein daran zu zweifeln, weil der Janaka, der mit Çvetaketu und Yājñavalkya in verbindung steht, in Br., Up. und MBh. ganz bestimmt als ein in nicht allzu grauer vorzeit lebender mann hervortritt, währenddem die grosse und zum teil ziemlich verschwommene legendenbildung, die sich um den vorgeblichen vater der Sitā gehäuft hat, sich kaum um einen menschen sammeln konnte, der doch bei der lebenszeit des Buddha wohl kaum mehr als eine höchstens 500 jahre alte geschichte hatte. Denn obwohl ich nicht im entferntesten den gedanken

¹ In MBh. ist sonst Ajātaçatru = Yudhiṣṭhira, s. Sørensen Index s. v.

² Vgl. weiter Sørensen Index s. v.

³ Ob es einen dritten Janaka, sohn des Indradyumna, in III 10597 ff. XII 3903 ff. gibt, ist unklar. Jedoch steht er mit Çvetaketu in verbindung, weshalb er wohl mit dem J. des Çat. Br. identisch sein muss. Janadeva in XII 7881, der *Sāṃkhya*-lehren studiert, ist wohl dessen nachkomme.

hege die zeit der Pāṇḍuiden näher bestimmen zu können, scheint mir der umstand mehr als andere dafür, dass sie nicht viel vor der Buddhas war, zu sprechen, dass die alte erzählungsliteratur der buddhisten kaum was bedeutendes von den berühmten fünf brüdern zu erzählen hat. Dies deutet entweder auf sehr hohes alter oder eher auf junges datum hin. Das heisst, dass m. e. in der zeit, wo die ältere jātakalitteratur so zu sagen kodifiziert wurde, die erzählung von der gewaltigen fehde der Kurunge und der Pāṇḍusöhne im Magadhareich noch nicht ein klassisches thema der spruchpoesie und erzählungslitteratur geworden war. Falls es sich also so verhält, dass die Pāṇḍuiden wirklich nicht bedeutend älter als Buddha waren, und falls Çvetaketu (und also auch Janaka) wirklich nicht viel früher als Pāṇḍu gelebt hat, woran ich eigentlich nicht genügenden grund zum zweifeln vorfinde, kann man wohl das alter des berühmten königs von Mithilā, der sogar die vornehmsten brahmanischen gelehrten seiner zeit an kenntnissen übertraf, kaum weiter zurück als etwa 1000 jahre vor dem anfang unserer zeitrechnung setzen. In der grauesten vorzeit aber lebte wohl einer seiner ahnen, der später der berühmteste der vier grossen weltentsager und in der brahmanischen hinzudichtung der vater der Sītā — denn die buddhisten wissen nichts dergleichen von ihm¹ — geworden ist. Wie die griechen um den grossen Sesostris mengen von legenden gewoben haben, die aus der lebensgeschichte verschiedener könige gesammelt waren, wie überhaupt ein besonders berühmter mann in der volksvorstellung immer zu einem aufbewahrungsort einer menge kursierender legendenmaterialien gemacht wird, so hat die buddhistische dichtung um den 'grossen' Janaka fast alle geschichten, die die *paccekabodhi* betreffen, gesammelt. Damit werden wir uns jetzt ein wenig beschäftigen.

Die legendenhafte schilderung des berühmten Janaka finden wir in dem Mahājanakajātaka (jāt. 539, Fausbøll VI p. 30 ff.)². Die erzählung lautet dort kurz folgendermassen: In Mithilā im Videhareiche lebte einmal ein könig, namens Mahājanaka. Von dessen zwei söhnen, Aritthajanaka und Polajanaka, wurde beim tode des vaters der ältere könig und der jüngere kronprinz. Ein sklave bildet dem könige ein, dass Polajanaka ihm nach dem

¹ In Dasarathajātaka sind ja Rāma und Sītā geschwister.

² Die birmanische version, die natürlich mit dem pāli-jātaka übereinstimmt, findet sich bei Bigandet *Vie ou légende de Gaucama*, p. 390 ff.

leben stehe; deswegen lässt A. seinen bruder in fesseln schlagen. Durch einen wahrheitsakt aber befreit sich P.; später wird er jedoch der feind seines bruders, sammelt ein heer und zieht nach Mithilā. Der könig wird im kampf getötet und Polajanaka erhebt sich zur königswürde. Ariṭṭhajanaka's erste gemahlin, die schwanger ist, gelangt mit hülfe des Sakka nach Kālacampā, wo sie von einem brahmanen aufgenommen wird und in seinem hause einen sohn gebiert. Dieser erhielt den namen 'prinz Mahājanaka'. Als das kind älter wird und mit seinen altersgenossen spielt, nennen ihn diese den 'witwensohn'. Er befragt seine mutter über die sache und bekommt so zu wissen, dass der brahmane nicht sein vater ist, sondern dass er der sohn des verstorbenen königs Ariṭṭhajanaka in Mithilā sei. Bis zu sechszehn jahren lebt er bei dem brahmanen und studiert die drei *veda's* und alle wissenschaften. Dann rüstet er sich dazu das reich seines vaters wieder zu erwerben; um mittel zu gewinnen geht er mit einer karawane zusammen an bord eines schiffes um nach Suvaṇṇabhūmi zu reisen. Das schiff versinkt aber mitten im ozean und nur Mahājanaka wird durch eine gottheit, die ihn nach Mithilā führt, gerettet. Unterwegs stirbt Polajanaka. Er hatte keinen sohn, nur eine tochter, namens Sivalī. Bei seinem tode gibt er seinen ministern den bescheid das reich und die prinzessin nur dem manne zu geben, der gewisse proben besteht und sechszehn verborgene schätze zu finden vermag¹. Nur Mahājanaka, der inzwischen in einem garten ausserhalb der stadt verweilend, von dem wagen mit den regalien erreicht worden ist, vermag die proben zu erfüllen und die rätsel zu lösen. So gelangt er in besitz der prinzessin und des reiches und führt als ein gerechter und freigebiger könig lange zeit die herrschaft.

Eines tages aber zog der könig mit grossem gefolge nach seinem garten. Am eingang desselben standen zwei mangobäume, der eine mit süssen früchten ganz beladen, der andere nur mit blättern geschmückt. Der könig kostete eine frucht und lobte sie sehr. Nachdem er weiter gezogen, kamen alle — vom kronprinzen herab zu den mahout's — und nahmen die früchte, so dass der baum ganz ausgeplündert und zerbrochen wurde. Als der könig zurückkehrte und dies sah, dachte er: *ayam rukkho nīlobhāso*

¹ Diese waffen- und wissensproben bei der gattenwahl waren vielleicht eine sehr alte und nur auf die *ksatriya's* beschränkte sitte, vgl. Pischel Ved. st. I 30, Jolly GIAPH. II, 8,50 f.

ihito, ayaṃ phalatāya obhaggavibhaggo ihito, idaṃ pi rajjaṃ phalitarukhasadisam, pabbajjā nipphalarukhasadisā, sakiñcanass'eva bhayaṃ nakiñcanassa, ahaṃ phalarukkho viya ahutvā nipphalarukhasadiso bhavissāmi, sampattim chaddetvā nikkhamma pabajissāmi. So lebt er unter vier monaten allein auf dem söller des palastes ohne mit irgend einem zu sprechen oder zu verkehren. [In dieser episode ist eine längere schilderung von Mithilā eingeschaltet, die sich zum teil in denselben formellhaften wendungen und ausdrücken bewegt wie die rede könig Arindama's an seinen sohn im Sonakajātaka, die ich oben p. 31 f. behandelt habe].

Nach verlauf der vier monate lässt er sein haar schneiden, nimmt den bettlertopf, legt ein gelbes gewand an und zieht fort, ohne von seinem gattinnen erkannt zu werden, die ihn für einen *paccekabuddha* halten. Als diese aber kurz nachher ihres irrturnes gewahr werden, eilen sie ihm alle laut klagend nach, vermögen ihn aber nicht zu halten und kehren deswegen nach Mithilā zurück. Sivalī aber will nicht weichen: sie lässt alte scheunen usw. anzünden und folgt ihrem gatten nach — dieser antwortet aber mit dem berühmten ausspruch über Mithilā's brand. Auch mit einem anderen mittel — verkleidete räuber, die das land plündern — sucht die königin den Janaka zur rückkehr zu bewegen, aber mit ebenso geringem erfolg. Als die königin mit ihrem gefolge noch immer nachgeht, zieht Janaka einen strich auf der erde und verbietet jedermann diese grenze zu überschreiten. Zuerst bleiben alle zurück, aber die königin — und nach ihr die übrigen — bricht schliesslich die linie und geht ihm nach. Zwei asketen, Nārada und Migājina, begegnen dem Janaka und prüfen ihn. Er zieht aber immerfort seinen weg weiter.

Allmählich gelangt er von Sivalī begleitet nach der stadt Thūṇa. Dort sehen sie einen hund, der aus einer metzgerbude ein fleischstück gestohlen hat und fortläuft. Aus furcht lässt er es aber fallen, Janaka nimmt es auf und verzehrt es; Sivalī drückt ihre missbilligung aus, wird aber von Janaka zurechtgewiesen. Weiter begegnen sie einem mädchen, das auf einem arm zwei spangen, auf der anderen eine trägt. Vom könige befragt, antwortet sie mit versen über das klingen zweier und das nichtklingen einer spange. Weiter kommen sie zur werkstätte eines schmiedes, dieser prüft gerade mit einem auge einen pfeil — darüber befragt lobt dieser die einsamkeit. Schliesslich verabschiedet sich Janaka von der königin und geht in den wald. Die königin kehrt zurück und lässt ihren

sohn, den prinzen Dīghāvu, salben; dann ergibt sie sich dem leben einer gläubigen.

So lautet in aller kürze die buddhistische lebensbeschreibung des Janaka.

Was zuerst die komposition des jātaka betrifft, so scheint es mir deutlich, dass sie kaum ursprünglich ist. In ihrem ältesten zustand schliesst wohl die erzählung damit, dass, nachdem die königin mit den gefolgsleuten von der von Janaka gezogenen grenze aus wieder den rückweg angetreten hatte und das gespräch mit Nārada (und Migājina) beendet war, Janaka nach dem Himālaya — der gewöhnliche aufenthalt der *paccekabuddha*'s — fortzog. Später hat man dann die nachfolgende unterhaltung mit Sivali zgedichtet, worin die unzweifelhaft alten episoden von dem mädchen mit den armspangen und dem schmiede mit dem pfeil eingeflickt sind¹.

Das verhältnis der buddhistischen zu der jainistischen tradition ist ebenfalls deutlich. Von ähnlichkeiten hebe ich hervor: bruderstreit zweier könige, wobei der eine das leben verliert (Devendra, Kathakoça und Jātaka); die gemahlin, die sich in schwangerschaft befindet, flieht weg und gebiert nach kurzer zeit einen sohn, der dann später ein mächtiger herrscher in Mithilā wird (ibd.); durch ein zufälliges ereignis im täglichen leben (ambabaum im jāt., armspangen bei den jaina) wird der könig erleuchtet und zieht fort (ibd.); gespräch mit Indra oder Nārada auf dem wege, Mithilā in brand (Utt. und Jātaka). Da also die hauptpunkte der beiden traditionen zu einander stimmen, betrachte ich es als unzweifelhaft, dass sie mindestens teilweise gemeinsame vorlage benutzt haben.

Insoweit scheinen mir die verhältnisse klar zu sein. Es ist jetzt zeit sich etwas näher mit der kritik, die Franke WZKM. 20, 352 ff. gegen gewisse punkte in der komposition der Mahājanaka-jātaka gerichtet hat, auseinanderzusetzen². Ihm ist es nämlich

¹ Dass diese erzählungen schon seit alters her in verbindung mit Janaka standen, ist offenbar (s. unten p. 111 f.). Ich meine nur, dass sie in der jetzigen version des jātaka an fehlerhafter stelle stehen. Es verdient genannt zu werden, dass in dem birmanischen jātaka (bei Bigandet a. a. o. p. 397) die geschichtchen vom mädchen mit den armspangen und vom pfeilschmiede in umgekehrter ordnung folgen und dass die geschichte vom fleischstück, das der hund fallen liess, gar nicht vorzukommen scheint.

² Überhaupt scheint mir die allgemeine beurteilung Franke's über die prosa der jātaka's unhaltbar zu sein. Den gründen hier nachzugehen

klar, dass der jātaka-verfasser an nicht weniger als drei stellen einen ursprünglich nur symbolischen gedanken, den er in einer gāthā vorfand, zu alberner wirklichkeit umgewandelt¹ hat. Wir werden uns die sachen ein wenig näher ansehen.

Einen besonders berühmten ausspruch, der dem Janaka zugeschrieben wurde, finden wir in jāt. 539 g. 125:

*Susukham vata jivāma yesam no n'atthi kiñcanaṃ,
Mithilāya dayhamānāya na me kiñci aḷayhatha².*

nach Franke auch Saṃy. Nik. I p. 114 in derselben form wiederkehrend. Weiter finden wir in MBh. XII 9917:

*Susukham bata jivāmi yasya me nāsti kiñcana
Mithilāyām pradīptāyām ma me dahyati kiñcana*

und Utt. IX 14:

*Sukham vasaṃso jivāmo jesāṃ mo natthi kiñcana
Mahilāe dajjhamāyāe na me dajjhat kiñcana³*

In etwas anderer form kehrt der spruch MBh. XII 529 9831 wieder:

*Anantam bāṣa⁴ me vasaṃso yasya me nāsti kiñcana
Mithilāyām pradīptāyām ma me dahyati kiñcana.*

Ich füge über noch zwei varianten dazu. In jāt. 529 g. 125 ist es *pañcamāra bhāṣamā aḷayhatha aḷayhatha aḷayhatha*

nagarāyā dajjhamāyāe na me dajjhat kiñcana

und an der entsprechenden stelle in MBh. XII p. 9831 1)

*Mithilāyām pradīptāyām ma me dahyati kiñcana
catvāriṃśa bhāṣamā aḷayhatha aḷayhatha bhāṣamā*

würde zu wer führen. Nur da wo, wo die probe sich nicht mit dem gēthā's zu widersprechen scheint, kann man es als die probe zur zurechtweisung eines einflussreichtums ablesen.

¹ jāt. 539

² Dīg. 29. = Nīvasamā 1. 2

*anantam vata jivāma yesam no n'atthi kiñcana
pradīptāyām ma me dahyati kiñcana*

was Faustloch zu dieser gāthā auf jāt. 529 g. 125 in jāt. p. 125

³ Der gegensatz zwischen *pañca* und *pañcamāra* ist nicht zurecht wieder spruch der meiste frucht des vns ist sein *pañcamāra* *pañcamāra* in der g. 125 der jāt. 529 g. 125 ist es *pañcamāra* *pañcamāra*

⁴ In *pañcamāra* steht *pañcamāra* *pañcamāra* *pañcamāra* *pañcamāra*

⁵ Ober 1. 2. *pañcamāra*

An noch anderen stellen werden ähnliche verse sicher vorkommen, weil ich sie aber hier kaum brauche lasse ich diese sache beiseite.

Nach Franke hätte jetzt der jātaka-verfasser aus diesem spruche die ganze geschichte davon, wie die königin Sivali, um den könig zur rückkehr zu zwingen, alte baracken in Mithilā anzünden liess, zusammenkonstruiert. Dies lautet kaum besonders überzeugend. Es ist mir nämlich unverständlich, warum eigentlich die ganze geschichte dadurch so viel schlechter werden würde. Und wenn es im folgenden heisst, dass Sivali verkleidete leute ausschickte, die die dörfer plünderten, und Janaka, als er dies sah, antwortete:

127. *Susukhaṃ vata jīvāma yesaṃ no n'atthi kiṃcana
ratthe vilumpamānamhi na me kiñci ajiratha,*

— eine zeile, die auch sprichwörtlich geworden ist (vgl. jāt. 529 g. 17) — ist es eigentlich eine grobe inkonsequenz, dass Franke nicht auch diese geschichte als spätes machwerk verwirft. Es ist wohl auch das gewöhnliche verhältnis, dass ein sprichwort wie dieses aus einer bestimmten 'geschichtlichen' situation entstand und nicht umgekehrt.

Aber auch ein anderer grund spricht m. e. gegen die annahme Franke's. Wie wir sahen, kommt der vers auch Utt. IX 14 vor. Dort bildet er — wie schon oben p. 92 zu sehen ist — die antwort des Nami auf eine frage Indra's, die so lautet:

12. *esa aggī ya vāo ya eyaṃ ḍajjhai mandīraṃ
bhayavaṃ anteurāṃ teṇaṃ kīsa ṇaṃ nāvapekkhie?*

Es heisst auch hier ganz ausdrücklich, dass man von dort aus, wo Nami mit Indra sprechend stand, brandflammen in Mithilā sah und zwar schien es, als ob sogar der königliche palast brennte. Und dies ist offenbar auch die meinung der Sivali, als sie g. 123 f. spricht:

123. *bhimsā aggisamājālā, kosā ḍayhanti bhāgaso
rajatani jātarūpaṇ ca muttā veluriyā bahū.*

124. *maṇayo saṃkhamuttā ca vatthikaṃ haricandanani
ajinani dantabhaṇḍaṇ ca lohani kālāyasani bahuni,
ehi rāja nivattasu, mā te taṃ vinasā dhanani.*

Es scheint, meint die königin, als ob der palast mit allen seinen schätzen in flammen stände — 'kehre um, o könig, ehe es zu spät sein wird'. Gerade dass die zwei von einander weit verschiedenen

texte in diesem punkt übereinstimmen, scheint mir bestimmt die annahme Franke's zu widerlegen.

Ebensowenig überzeugen mich die einwände Franke's gegen zwei andere stellen des jātakātextes. Wie oben kurz dargestellt worden ist, wird Jātaka dadurch zum angedenkten hier das menschliche leben gebracht, dass er die zwei Individuen an eingang seines jātans setzt, worin der frommenwilde geprübelt und zerbrochen wird, der unfurchtbare veterana durchgedrückt dastent! Dann kehrt sich Jātaka zum übersten fact seines jātans zurück und verweist auf den mōnache, welcher in meditation über die höchsten dinge versunken. Nach demselben lese ich bei der mōnchsgewandt im vordern theil der jātansgeschicht schließt eines *paradehsātaka* mit dem text, was folgt ist.

Diese wie mir scheint ganz unrichtige einwände von Vin Franke die hinter mich verschoben sind. Was hundert die hundert beson- dert, wenn er mich frage, soll ich mich wundern, was diese imbeständige sein, wenn er die frage sein habe? Franke nicht zögern, der jātaka eiferer, dass sich in palikanis nicht angewandt, die sūtra 121. *Ekasā 157. 7. 4. 4. 10. N. I. p. 168. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30.*

Das sind die wörter, welche folgen:
 * *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 * *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 * *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*

in der von d. h. d. jātans, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* wäre die, welche, dass die, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* derlicher ist, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* in dem jātans *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* der, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* geistig, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* ohne, *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya* *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*

1. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 2. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 3. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 4. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 5. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 6. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 7. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 8. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 9. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 10. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 11. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 12. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 13. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 14. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 15. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 16. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 17. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 18. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 19. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 20. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 21. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 22. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 23. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 24. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 25. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 26. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 27. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 28. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 29. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*
 30. *Ṭhāyāsi bhikkhu, jātakāni paribhāsāya*

sein, dass der könig gar nicht unmittelbar nach dem anblick der beiden bäume die *paccekabodhi* erreicht; dies geschieht nämlich erst *nachdem er sich vier monate lang auf dem dach des palastes der meditation gewidmet hat*. Dann — heisst es — legt er mönchsgewand an und wandert *paccekabuddhalīhāya* herum. Bei einer solchen — m. e. viel argloseren — lektüre ist wohl der zusammenhang ganz klar.

Schliesslich richtet sich Franke's kritik auch gegen die geschichte von den zwei bäumen. Diese erzählung, die wir oben im Kumbhakarājātaka in der geschichte des Karaṇḍu fanden und unten in der biographie des Naggai wieder finden werden, muss nämlich der theorie Franke's gemäss in der oben geschilderten art aus einigen versen in MBh. XII 535 ff.¹ entwickelt sein. Die in frage kommenden stropfen sind die folgenden:

XII 547. *amī ca dharmakāmās tvāṃ kṣatriyāḥ paryupāsate
tvadācām abhikāṅksantaḥ kṛpāṇāḥ phalahetukāḥ*

548. *tāṃṣa tvāṃ viphalān kurvan kamī nu lokam gamisyasi*
und weiter

551. *nipānam sarvabhūtanām bhūtvā tvāṃ pavanam mahat
ādhyo vanuspatir bhūtvā so'nyāms tvāṃ paryupāsase.*

Es ist doch ein wenig stark wegen dieser ziemlich belanglosen gleichnisse ein ganzes stück — und gerade das wichtigste — der erzählung als machwerk zu erklären. Erstens findet sich im jātaka nichts entsprechendes zu den MBh.-stropfen und nichts verbietet uns die zeilen im epos als gerade aus dem ereignis mit dem bäumen entstanden zu betrachten, falls sie überhaupt zur alten poesie dieser erzählung gehören. Und zweitens muss man, falls man die prosaerzählung von den bäumen verwirft, auch die gg. 145—149, die von derselben geschichte handeln, streichen. Es heisst nämlich dort:

145. *sa Migājina-m-addakkhim phalam amban tirochadan
taddamānam manussehi phalakāmehi jantuhi.*

146. *so kho 'ham tam sirim hitvā orohitvā Migājina
mūlam ambass' upāgañchim phalino nipphalassu ca.*

147. *phalam ambam hatam disvā viddhastam vinaḷikataṃ
ath'etaṃ itaraṃ ambam nīlobhāsam manoramam.*

148. *evam eva nūna amhe issare bahukaṅṭake
amittā no vadhissanti yathā umbo phalī hato.*

¹ Gespräch zwischen Janaka und Sivali.

149^c. *phalī ambo aphalo ca te satthāro ubho mamam.*

Solange Franke keine bindenden gründe gegen die echtheit dieser stropfen¹ dargestellt hat — und solche lassen sich wohl kaum hervorziehen — hat er auch kein recht dazu die prosaerzählung als machwerk zu betrachten.

Aber noch ein grund lässt sich gegen die annahme Franke's geltend machen — wir finden tatsächlich die beiden bäume auf einem relief des grossen stūpa bei Amrāvati abgebildet. Die abbildung findet sich bei Fergusson *Tree and Serpent Worship*² n:o LXXXVI (wozu text p. 227 f.) und ist, soviel ich weiss, nicht gedeutet worden. Das relief ist in zwei felder geteilt: auf dem obersten sehen wir den könig in seinem palast von seinen gattinnen umgeben dasitzen;² in dem unteren haben wir wahrscheinlich zwei abteilungen: links sehen wir den könig in seinem wagen gefahren kommen und dabei zwei bäume — wahrlich nicht amba- sondern pippalabäume — von denen *der eine zwei früchte trägt, der andere ohne früchte ist*. Rechts sehen wir einen asketen, der von weibern mit gefalteten händen umgeben ist — wahrscheinlich Janaka als asket, den seine gattinnen zur rückkehr zu bringen suchen.

Es ist, glaube ich, kaum möglich zu bestreiten, dass das bildnis sich auf das Mahājanakajātaka — oder jedenfalls auf die form des jātaka, die damals bekannt war — bezieht. Und dort scheinen die zwei bäume eine hervorragende rolle gespielt zu haben. Ich glaube mich also aus mehreren gründen dazu herechtigt die annahme Franke's über die entstehung gewisser parteien unseres jātaka unbedingt zu verwerfen.

Das relief aus Amrāvati führt aber noch weiter. Wir sahen oben, wie Janaka und Sivali bei ihrem auszug aus Thūnā ein mädchen erblickten, das an einem arm zwei spangen, an dem anderen nur eine trug, und wie Janaka dies als ein mittel gebrauchte, um seine *pabbajjā* zu verteidigen. Die geschichte liegt wohl in derselben form dem verse MBh. XII 6652:

*bahūnam kalaho nityam dvayoḥ saṅkathanam dhruvam
ekāki vicariyāmi kumārīṣaṅkhako yathā*

¹ Und auch gegen die strophe 1 des jāt. 408:
*amb'āham uldam vanu-m-antarasmim
nilobhāsam phalinam saṅvirūḥham
tam addasam phalahetu vibhaggam,
tam discā bhikkhācariyam carāmi.*

² Darauf komme ich unten zurück.

und Sāmkhyaprav. IV 9 zu grunde. Siehe darüber weiter Franke WZKM. 20, 346 u. 352.¹

Eine etwas andere version der episode finden wir aber bei Devendra und im Kathākoṣa, was zur geschichte von der erleuchtung des Naggaji in jāt. 408 stimmt. Dort wird nämlich — vgl. oben p. 91 und p. 98 — die sache so dargestellt, dass der könig in seinem sessel auf dem palastdache sitzend seinen frauen zusieht, die damit beschäftigt sind wohlriechendes pulver zu reiben. Dabei klingen die armspangen; als aber nur eine spange auf dem arm zurückgelassen wird, klingt sie natürlich nicht. Dadurch wird der könig zu meditation angeregt. Gerade diese situation sehen wir m. e. in der oberen abteilung des soeben besprochenen reliefs aus Amrāvati. Dort finden sich freilich von dem pulverreiben keine spur, aber gerade die frau, die vor dem könige steht, hat an dem einen arm eine, an dem anderen mehrere armspangen, was nicht zufall sein kann, da sonst alle an jedem arm mehrere ringe tragen. Ich glaube also, dass die geschichte gerade in dieser form in dem ursprünglichen jātaka stand und später durch die ceylonesischen redaktoren umgeändert und an einem anderen platz eingesetzt wurde.²

Die geschichte von dem pfeilschmied schliesslich findet man von Franke WZKM. 20, 346 u. 351 behandelt. Da ich nichts hinzuzufügen habe, gehe ich daran vorüber. Die von Franke p. 351 n. 1 genannte abbildung des Janaka und der Sivali beim pfeilschmiede findet man bei Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLIV: 2 mit der überschrift: *Janaka rāja Sivala³ devi* (ibd. p. 131). Die deutung aber, die Cunningham ibd. p. 95 gegeben hat, ist, weil er diese episode nicht kannte, offenbar ganz fehlerhaft

Mit diesen kleinen erörterungen ist eigentlich die geschichte von der erleuchtung und dem ganzen leben des Nami-Mahājanaka zu ende gebracht. Es gibt aber bei den buddhisten noch eine geschichte über die familie der könige von Mithilā, die sich, da sie auch vom erreichen der erleuchtung handelt, gewisser-

¹ Pavolini Actes du XII^{me} congrès d. oriental. I p. 135 hat eine anspielung auf die geschichte auch in SN. v. 48 (und 49) gefunden.

² Dies würde auch der annahme Pavolini's aao., dass die buddhistische tradition immer älter ist als die jainistische widersprechen. Überhaupt haben Buddhaghosa und seinesgleichen wohl doch an vielen stellen gewaltige änderungen in dem ursprünglichen text vorgenommen.

³ Falsche lesart bei Beal Acad. 1874, p. 612, vgl. Franke P. u. Skt. p. 16.

massen der oben behandelten zur seite stellt. Ich will sie deswegen hier kurz behandeln.

Ich fange mit der 83^{ten} predigt des Majjh. Nik. an, genannt Makhādevasuttam¹, die so lautet: [74] 'So habe ich gehört: Zu einer zeit verweilte der Erhabene in Mithilā im mangohaine des Makhādeva. Und an einer gewissen stelle sich aufhaltend liess der Erhabene ein lächeln sehen. Da kam es dem ehrwürdigen Ānanda so vor: 'was für ein grund, welche ursache gibt es wohl, dass der Erhabene lächelt? Denn die Tathāgata's lächeln nicht ohne grund'. So schlug der ehrwürdige Ānanda den mantel um die eine schulter, begrüßte den Erhabenen mit ehrfurchtsvoll gefalteten händen und sprach: 'Ehrwürdiger, was ist der grund und die ursache dazu, dass der Erhabene lächelte? Denn ohne grund lächeln die Tathāgata's nicht'.

'Einst lebte, o Ānanda, hier in Mithilā ein könig, namens Makhādeva, ein gerechter könig, ein beobachter des gesetzes, der auf dem rechten beharrte und gerecht gegen brahmanen und hausväter, gegen bewohner von städten und provinzen handelte und den fastentag beobachtete bei neumond [75], bei vollmond und bei den vierteln. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sprach könig Makhādeva zu seinem barbier: 'wenn du, freund, auf meinem haupte graue haare siehst, sage es mir dann'. — 'Ja, o Herr', antwortete dann, o Ānanda, der barbier dem könig Makhādeva. Und nach verlauf vieler jahre, o Ānanda, nach verlauf vieler jahrhunderte, vieler jahrtausende sah der barbier auf könig Makhādeva's haupte graue haare und meldete es dem könig Makhādeva: 'todesboten, o Herr, haben sich eingestellt, auf dem haupte lassen sich graue haare sehen'. — 'Dann, o freund, nimm sie mit einer zange vorsichtig weg und lege sie in meine hand'. Und der barbier, o Ānanda, antwortete: 'ja, o Herr', nahm die grauen haare mit einer zange vorsichtig weg und legte sie dem könig Makhādeva in die hand. Dann, o Ānanda, gab könig Makhādeva dem barbier ein dorf, liess seinen ältesten sohn, den kronprinzen, rufen und sprach: 'todesboten, mein lieber sohn, haben sich bei mir eingestellt, graue haare lassen sich auf meinem haupte sehen. Die weltlichen genüsse habe ich gekostet — es ist zeit auch die himmlischen zu kosten.

¹ Ed II p. 74 ff.; übersetzt von K. E. Neumann Die Reden Gotamo Buddho's II p. 405 ff.

Und jetzt, o lieber sohn, nimm du das reich in besitz; ich werde haar und bart scheeren lassen, ein gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Und du, lieber sohn, wenn du auf deinem haupte graue haare wahrnimmst, sollst du dem barbier ein dorf geben, deinen ältesten sohn, den kronprinzen, richtig über die regierung unterrichten, dein haar und bart scheeren lassen, gelbes gewand anziehen und aus dem hause in die hauslosigkeit fortziehen. Diesen gesegneten weg, den ich kenntlich gemacht habe, sollst du betreten, damit du nicht der letzte unserer familie werdest. In dem zeitalter nämlich, lieber sohn, wo dieser gesegnete weg nicht weiter betreten wird, da wird mein letzter nachkomme leben. Deswegen, mein lieber sohn, sage ich; 'diesen gesegneten weg usw'.

[76] So, o Ānanda, gab der könig Makhādeva seinem barbier ein dorf, gab seinem ältesten sohn, dem kronprinzen, über die regierung richtigen unterricht, liess in diesem selben mangohaine des Makhādeva sein haar und bart scheeren, legte gelbes gewand an und zog aus dem hause in die hauslosigkeit fort.¹ Und könig Makhādeva, o Ānanda, hat vierundachtzigtausend jahre als kind gespielt, vierundachtzigtausend jahre ist er kronprinz gewesen, vierundachtzigtausend jahre könig und vierundachtzigtausend jahre hat er, nachdem er in diesem selben mangohaine des Makhādeva das gelübde abgelegt, als asket geweilt.

Und er übte die vier haupttugenden (*brahmavihāra's*) und kam nach dem hinscheiden des körpers, nach dem tode in die welt des Brahman.

[Dann folgt p. 76,24—p. 78,7 eine wort für wort identische erzählung von dem sohne des Makhādeva und p. 78,8—27 ein etwas abgekürzter aber dasselbe besagender bericht von seinen enkeln, unrenkeln usw.]

[78,28] Der letzte dieser könige war Nimi, ein gerechter könig usw.²

Und einmal, Ānanda, als die dreiunddreissig götter [79] in der halle Sudhammā zusammensassen, fingen sie derart zu reden an: 'vorzüglich fürwahr leben die Videher, überaus schön fürwahr leben die Videher, die einen könig wie Nimi haben, einen gerechten könig usw.

¹ Ich habe hier ein stück, das mir von keinem belang zu sein scheint, weggelassen.

² = p. 74,25—75,1.

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zu den dreiunddreissig göttern also: 'wünschet Ihr nicht, Ehrwürdige, den könig Nimi zu sehen? — 'Wir wünschen, Ehrwürdiger, den könig Nimi zu sehen'.

In diesem augenblick nun, o Ānanda, hatte könig Nimi — es war vollmondsfastentag — mit gewaschenem haupte, feierlich gekleidet auf dem höchsten dache des palastes platz genommen. Dann, o Ānanda, ebenso schnell wie ein starker mann seinen gekrümmten arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten arm beugt, verschwand Sakka aus der nähe der dreiunddreissig und stand vor könig Nimi. Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum könig Nimi: 'heil dir, o grosser könig, heil, heil dir, o grosser könig! Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā und loben dich: 'vorzüglich fürwahr usw.¹. Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; so will ich dir, o grosser könig, den von tausend edlen rossen gezogenen wagen senden; besteige, o grosser könig, ohne furcht den götterwagen'.

König Nimi aber, o Ānanda, gewährte schweigend die bitte. Und als, Ānanda, Sakka, der götterherr, das jawort des königs Nimi vernommen, verschwand er ebenso schnell wie usw.² und gelangte wieder in die nähe der dreiunddreissig.

Dann fürwahr, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr, zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und fahre zu könig Nimi und sage: 'hier, o grosser könig, ist der von tausend edlen rossen gezogene wagen, den dir Sakka, der götterherr, sendet. Besteige, o grosser könig, [80] ohne furcht den götterwagen!' — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, Ānanda, der wagenlenker Mātali Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an, fuhr zu könig Nimi und sagte: 'hier, o grosser könig' usw.³ Und, o grosser könig, welchen weg soll ich dich führen — den, wo die sünder den lohn ihrer sünden ernten, oder den, wo die gerechten den lohn ihrer guten taten ernten?' — 'Führe mich, o Mātali, beide wege!' Und der wagenlenker Mātali, o Ānanda, führte den könig Nimi nach der halle Sudhammā. Und Sakka, der götterherr, o Ānanda, sah den könig Nimi schon von ferne und sprach: 'hierher, o grosser könig, sei gegrüsst, o grosser könig!

¹ = p. 79,² ff.

² = p. 79,¹² ff.

³ = p. 79 unterst.

Die dreiunddressig götter, o grosser könig, sitzen in der halle Sudhammā zusammen und singen dein lob: 'vorzüglich fürwahr' usw.¹ Die dreiunddreissig götter, o grosser könig, wünschen dich zu sehen; erfreue dich, o grosser könig, hier der göttlichen majestät!'

'Genug, Ehrwürdiger, führe mich wieder nach Mithilā, dort werde ich dem rechte geltung verschaffen bei brahmanen und hausvätern, in städten und provinzen, dort werde ich den fastentag feiern am neumondstag, am vollmondstag und an den vierteln'.

Dann, o Ānanda, sprach Sakka, der götterherr zum wagenlenker Mātali: 'freund Mātali, spanne den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führe den könig Nimi nach Mithilā zurück'. — 'So sei es, heil dir!', antwortete dann, o Ānanda, Mātali der wagenlenker dem Sakka, dem götterherrn, spannte den von tausend edlen rossen gezogenen wagen an und führte könig Nimi nach Mithilā zurück.

[Die jetzt folgende erzählung p. 80,⁸⁰—82,¹⁵ ist identisch mit der erzählung von Makhādeva p. 74,²⁷—76,²³].

[82,¹⁶] Und Nimi's sohn, o Ānanda, hiess Kalārajanaka. Der ist nicht aus dem hause in die hauslosigkeit gezogen, der ist den gesegneten weg nicht gewandelt, der ist der letzte der familie geworden. [Die folgenden zeilen enthalten nur eine identifikation des Makhādeva mit Buddha im sinne des jātaka und die schlussworte Buddha's, die von keinem belang für die eigentliche geschichte sind].

Mit dieser alten erzählung, die offenbar auch eine erleuchtung durch irgend ein alltägliches ereigniss — hier die grauen haare — behandelt, gehören zwei jātaka's zusammen, das Makhādevajātaka² (jāt. 9, Fausbøll I p. 137 ff.) und das Nimijātaka (jāt. 541, Fausbøll VI p. 95 ff.).

Das Makhādevajātaka enthält nichts neues. Es ist offenbar nur ein abgekürzter auszug aus dem *sutta* oder vielleicht eines ähnlichen textes, da die geschichte von Nimi's himmelfahrt im jātaka

¹ = p. 79,² ff.

² Nach L. Féer JA. 1876 p. 516 in einer hdschr. *Devadūtajātakam* genannt. Verschiedenen inhalts ist das Devadūtasuttam (Majjh. Nik. 130, ed. III p. 178 ff.). Vgl. auch Aūg. Nik. III p. 35 ff. und Morris JPTS. 1885, p. 62 ff., der vorzugswiese moderne versionen der geschichte von den 'götter-' oder 'todesboten' behandelt hat. Nur eine kurze notiz über den zusammenhang von jāt. 9 mit Majjh. Nik. 83 giebt Rhys Davids Album Kern p. 14. — Graue haare als 'todesboten' (*dharmadāutyakṛt*) auch in Hemac. Paṛiçīṭap. I 95 ff. (vgl. Hertel Ausg. Erz. aus Hemac. Paṛiçīṭap. p. 223) und KSS. X 216 (vgl. Tawney II p. 628).

fehlt. Oder darf man annehmen, dass dieses stück erst später durch fremden einfluss in den *suttatext* geraten ist. Darüber geben, soviel ich sehe, die tatsachen keinen aufschluss. Das *jātaka* findet sich auf dem stūpa von Bharhut abgebildet, vgl. Cunningham Stūpa of Bharhut pl. XLVIII: 2 (dazu die deutung p. 78 f.; die beiden personen sind links der barbier, rechts wohl der kronprinz, nicht 'a physician' und 'an attendant', wie Cunningham meint.¹ Die überschrift lautet: *Maghādeviyajātaka*, vgl. Hultsch ZDMG. 40, 60.

Das Nimijātaka vervollständigt so zu sagen das Makhādevajātaka. Dort werden nämlich die lebensgeschichten des Makhādeva, seines sohnes und dessen nachfolger, der '*dvīhi ūnāni caturāsīti-khattiyasahassāni*', kurz geschildert in der form, die wir schon oben kennen gelernt haben. Dann kommt die ordnung an Nimi;² dieser wird, nachdem sein vater das gelübde abgelegt hat, könig und zwar ein überaus gerechter und freigebiger könig, so dass er sogar die aufmerksamkeit der dreiunddreissig im besonderem masse auf sich zieht. Sakka begiebt sich nach Mithilā um mit dem frommen könig zu sprechen.³ Sobald Sakka zurückgekehrt ist, werden die götter neugierig den berühmten Nimi zu sehen; Sakka sendet Mātali mit dem wagen Vejayanta um Nimi zu holen. Mātali gehorcht sofort und führt jetzt Nimi durch die verschiedenen hollen, welche in den gg. 32—82 geschildert werden. Dann durchfahren sie verschiedene wohnungen des himmels (gg. 83—144) und gelangen schliesslich nach der Sudhammā-halle, wo Nimi von Sakka bewillkommnet wird. Kurz danach fährt Nimi wieder nach Mithilā zurück und wird später, nachdem sich bei ihm graue haare bemerken lassen, einsiedler. Dann heisst es schliesslich: *putto pan' assa Kaḷārajanako nāma taṃ vaṃsam upacchinditvā apabbaji*.

Dieses jātaka, das in manchen beziehungen nur ein schablonenmässiger abklatsch der alten predigt über Makhādeva zu sein scheint, ist insofern wichtig, als es unzweifelhafte beziehungen zu der purānischen litteratur zu erhalten scheint.

¹ Cunningham kannte die geschichte aus Sp. Hardy Manual p. 129 f. n., 134.

² Ed. p. 96,²⁴ *Namikumāro* genannt; einzelne hdschr. haben *Nami* auch an anderen stellen, so B^{ds} p. 96,²⁸, B^d p. 97,⁹; 98,¹⁰ usw.

³ Hier zeigt sich ein wichtiger unterschied zwischen dem jātaka und dem sutta: hier kommt Sakka um mit Nimi zu sprechen, was sie auch ziemlich weitläufig tun (gg. 4—18), dort kam S. nur um N. in den himmel einzuladen. Nimi nahm schweigend die einladung ein.

Wir finden nämlich in Padma-P., wie könig Janaka von Videha wegen der tötung einer kuh in die hölle gelangt und dort seiner gerechtigkeit wegen alle verdammten von ihren qualen erlöst.¹

Diese schilderung aber ist wahrscheinlich nur ein abklatsch der gleichlautenden erzählung des Märk. P. XIII 5—XV 79 von dem könig Vipaçcit aus der familie der Janaka in Videha.² Die erzählung bildet eine episode in dem grossen abschnitt 'gespräch zwischen vater und sohn'. Der sohn, Jaḍa, erzählt nämlich (XIII 1 ff.), dass er in einer vorigen existenz ein *vaiçya* gewesen sei; da habe er einmal das vieh vom trinken abgehalten und sei deswegen in die hölle geraten. Einmal hätten die höllenbewohner einen kühlen, erfrischenden luftzug bemerkt (XIII 5)³ — ein schöner mann sei erschienen, der sich als Vipaçcit, könig von Videha, zu erkennen giebt. Dieser fragt jetzt die höllenwächter, warum er, der im leben immer einen gerechten wandel geführt habe, nach diesem schrecklichen ort gekommen sei (XIII 10—17). Der höllenwächter antwortet, Vipaçcit habe es einmal versäumt zu bestimmter zeit seiner gattin Pivari beizuliegen. Deswegen sei er in die hölle geraten (XIV 2—7). Vipaçcit befragt jetzt den höllenwächter über die gründe der verschiedenen höllenstrafen (XIV 8—14) und dessen antwort (XIV 15—90) enthält eine auseinandersetzung über den lohn, den die verschiedenen frevler in der hölle ernten, die aber kaum mit der in viel allgemeineren zügen gehaltenen höllenschilderung was gemeinsam hat.⁴ Das XV^{te} kapitel enthält eine schilderung der verschiedenen geburten in der tier- und menschenwelt, die die sünder nach dem abschluss des höllenaufenthalts zu durchlaufen haben.⁵ Schliesslich (XV 47—81) folgt die auflösung des

¹ Vgl. H. H. Wilson Works III p. 49 f., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 471 n. 2, der dort auch die höllenvision des Yudhiṣṭhira in MBh XVIII 27 ff. besprochen hat.

² Vgl. Scherman Visionslitt. p. 38 ff., Winternitz Gesch. d. ind. litt. I 469 ff.

³ Vgl. MBh. XVIII 59.

⁴ Da mir der text des Märk. P. nicht zugänglich ist, vermag ich hier nicht alle details zu entscheiden. Aus einer vergleichung des jātaka-textes mit Pargiters übersetzung des M. P. geht aber hervor, dass wesentliche ähnlichkeiten sich kaum finden.

⁵ In dieser anführung finden sich offenbare anklänge an *çāstra* und *smṛti*. Obwohl ich natürlich die sache nur beiläufig untersuchen konnte, ist es mir doch offenbar, dass die aufzählung im Märk. P. teilweise eine andere tradition voraussetzt als die entsprechende bei Manu und in Viṣṇu-

dramas: der könig wird seiner guten taten, durch die er auch alle höllenbewohner zu erlösen vermag, wegen in den himmel geführt.

Dass hier jātaka und purāṇa irgend ein älteres, gemeinsames vorbild voraussetzen, scheint mir unzweifelhaft. Wo dies zu finden ist, oder ob es überhaupt noch in der litteratur zu finden ist, weiss ich nicht. Jedenfalls hat schon das Majjh. Nik. 83 die abweichung vom purāṇatexte, dass der fromme könig nicht irgend eines verbrechens wegen in die hölle geriet um dann zum himmel emporzusteigen, sondern nur dass Mātali auf dem weg nach dem wohnort der götter dem Nimi auch den wohnort der verdammten geister zeigt. Vielleicht ist dies ein ursprünglicher zug der sage, denn dass der könig eines kleinen versehens wegen zuerst eine höllenstrafe zu erdulden habe, scheint mir echt brahmanisch-theologische klügelei

smṛti (und Yājñavalkya). Es stimmen vollständig oder teilweise überein:

MP. XV 7	=	Manu XII 60
» » 8-9	=	» » 62
» » 21	=	» » »
» » 22	=	» » 63
» » 23	=	» » 63
» » 24	=	» » 62
» » 26	=	» » 64
» » 29	=	» » »
» » 30	=	» » 65
» » 31	=	» » 66
» » 32	=	» » 67.

Also: ein betrüger wird ein *rākṣasa* (MP.) — ein *brahmurākṣasa* (M.), ein korndieb eine ratte, ein butterdieb ein ichneumon, ein salzdieb ein wasservogel (MP. hat *vicikāka*, nach Pargiter p. 86 n. 2 *Sterna javanica*, M. hat *cīrivakā* nach Nand. = *cakravāka*, Bühler 'a cricket'), ein oeldieb eine schabe, ein milchdieb ein kranich (M. hat in 62 *payah (hrva)kaka* und in 63 *dadhi balākā*, MP. hat in 22 *dadhi krmih* und in 23 *payo balākā*, also nicht vollständige übereinstimmung), ein honigdieb eine stechfliege, ein seidedieb ein rebhuhn (MP. *krakara*, M. *tittiri*), ein baumwolldieb ein brachvogel, ein parfümdieb eine moschusratte, ein gemüsedieb ein pfau, wer rotes kleid stiehlt ein *jivajiva* (nach Pargiter ein fasan, s. p. 28 n., nach Bühler 'a francolin-partridge') und ein wasserdieb ein kuckuck (in MP. *caṭaka*, übersetzt mit 'pied-crusted cuckoo', in M. *stokaka*, übersetzt mit 'black-white cuckoo'). Sonst finden sich keine übereinstimmungen; besondere widersprüche habe ich zwischen MP. XV 26: M. XII 62 (messingdieb in MP. *hārīta*, in M. *hamṣa*) und MP. XV 31: M. XII 67 (fruchtdieb und blumendieb in MP. resp. eunuch und armer mann, frucht- und blumendieb bei M. affe) notiert. MP. XV 33 ff. stimmt im allgemeinen ziemlich mit Vi. 45,1 ff. überein.

zu sein. Da hier jedoch keine fakta vorliegen, kann ja nichts bestimmtes behauptet werden.

Ich bin beim schlusse dieser kleinen untersuchung angelangt; vielleicht oder sicher wäre da viel mehr zu sagen gewesen, das mir entgangen ist. Jedoch habe ich — soviel ich es vermag — versucht, die alten legenden von den frommen sagenkönigen in Mithilā aus den urkunden verschiedener religionen hervorzuziehen und hoffentlich werden wohl keine bedeutenden erzählungen mir unbekannt geblieben sein. Freilich sind die könige von Mithilā kaum zu den berühmtesten heroen der indischen sagenpoesie gezählt worden, aber aus episoden, die wahrscheinlich nicht von der lebensgeschichte *eines* mannes herrühren, hat die volkssage einen einzigen grossen helden geschaffen, einen typus des herrscherhauses, von dem die alte geschichte¹ sagt, dass seine meisten mitglieder 'durch ihre religiöse kenntnisse hervorragend' waren.

¹ VP. IV 5 extr.

C. *Naggai* (*Naggaji*, *Nagnajit*)¹.

Die geschichte des Naggai bei Jacobi Ausg. Erz. p. 48,²³ ff lautet in übersetzung folgendermassen: [48] 'Es gibt hier in Indien im Gandhārareiche eine stadt, namens Poṇḍavaddhaṇa². Dort lebte ein könig, namens Siharaha; einmal erhielt dieser aus dem Nordland zwei pferde als geschenk. Um zu reiten bestieg der könig das eine pferd, sein sohn das andere. Da lief das pferd aus allen kräften aus der stadt hinaus, errichtete die reitbahn und dort fing der könig an zu reiten. Das pferd war aber von umgekehrter dressur: je fester der könig die zügel anzog, desto schneller lief das pferd. Als der könig so [die zügel] anhielt und das pferd lief, legten sie einen weg von zwölf *yojana's* zurück, und kamen in einen grossen wald. Als jetzt der könig aus müdigkeit die zügel fallen liess, blieb das pferd auf der stelle stehen. Da erkannte der könig: 'das pferd ist von umgekehrter dressur'. Er stieg ab, band das pferd an einen baum und begann umherzuwandeln. Er ass früchte und ging endlich auf einen berg hinauf um dort über die nacht zu ruhen; dort bekam er einen palast mit sieben stockwerken zu sehen. Er ging hinein und erblickte ein mit lieblichster jugendschönheit begabtes mädchen. Das mädchen erhob sich verwirrt [49] und bot dem könige einen platz an. Der könig liess sich dort nieder; sofort wurden sie in einander verliebt. Er fragte sie: 'ehrwürdige, wer bist du? warum lebst du im öden walde ganz allein?' Sie antwortete: 'sei verständig und heirate mich auf jener terrasse, dann werde ich meine lebensgeschichte in ihren einzelheiten erzählen'. Der könig ging freudig in den hofraum³ hinein, sah dort einen Jīṇa-tempel und an dessen vorderseite eine terrasse. Er verehrte den Jīṇa, verbeugte sich und ging dann [mit ihr] die *gandharva*-ehe ein. Dann schliefen sie im schlafgemach ein. Die nacht ging zu ende; in der morgendämmerung verehrten sie den Jīṇa.

¹ Lakṣmīvallabha hat sogar *Naggati* (!)

² Vgl. Rājatar. IV 421, Cunningham Ancient geography I 480 f. Dies muss aber ein anderes *Pāuṇḍravardhana* sein.

³ *bhavane*, vgl. Jacobi Ausg. Erz. gloss s. v. *veiyā*.

Der könig nahm auf dem thronsessel, sie aber auf der hälfte des sessels platz. Dann sagte sie: 'höre jetzt, lieblich, meine geschichte!

¹Es gibt hier in Indien eine stadt, genannt 'Khiipaitṭhiya. Dort war Jiyasattu könig. Einmal liess der könig eine gemäldegalerie bauen und überliess (die bemalung) der malerzunft, [indem er die arbeit] in gleichen teilen [verteilte]. Viele maler waren dort beschäftigt, auch ein alter meister, namens Cittangaya. So verging viel zeit. Des alten malers tochter, Kaṇayamanjarī, brachte ihm speise. Einmal war sie wie gewöhnlich auf dem wege; da kam mitten auf der strasse, wo alle leute beisammenstanden, ein reiter, dessen pferd sehr heftig lief. Sie rannte erschrocken fort. Als er dann nicht mehr da war, setzte sie ihren weg fort. Als Cittangaya sie mit den speisen kommen sah, ging er heraus um seinen bauch zu entleeren. Kaṇayamanjarī malte dann der kurzweile halber auf den estrich eine sehr natürliche pfauenfeder. Gerade in diesem augenblick kam könig Jiyasattu in die gemäldegalerie. Als er sich umblickte, bemerkte er die feder, dachte: 'ach, wie schön!' und streckte die hand aus um sie wegzunehmen; da zerbrachen aber seine nägel, die wie perlmutter glänzten². Verlegen sah er sich nach allen seiten um. Kaṇayamanjarī lächelte ein wenig und sagte: 'als ich heute dachte:' auf drei füssen steht ein sessel nicht' und nach einem vierten dummkopf suchte, bist du mir als der vierte fuss entgegengekommen'. Der könig fragte; 'wie meinst du? erzähle mir alles!' Sie lächelte wieder und antwortete: 'als ich meinem vater das essen brachte, kam auf der strasse ein reiter sehr heftig dahergeritten. Er dachte nicht im geringsten daran, dass wenn auf der strasse ein greis, ein kind, eine frau oder irgend ein unfähiger wäre, dieser sicher umgeworfen werden würde. Dieser sehr dumme reiter war der erste fuss des sessels. Der zweite ist der könig, weil er allen malern gleiche arbeit in der galerie gegeben hat. Denn in einer familie sind viele maler. Mein vater aber ist erstens ohne söhne, zweitens alt und drittens arm. Trotzdem hat er eine ebenso grosse arbeit erhalten wie die übrigen. Der dritte fuss ist gerade mein vater: denn bei der arbeit in dieser

¹ Von hier an bis zu p. 53, 2 ist der text von J. J. Meyer *Two twicetold tales* (Decennial publications of the John Rockefeller University of Chicago) p. 9 ff. übersetzt.

² *nahasuttīo*.

galerie hat er seine habe aufgezehrt. Jetzt, da ich etwas zu essen gebracht habe, geht er fort um seinen brauch zu entleeren. Kalt werden doch [die speisen] so schlecht¹. Der könig fragte: 'warum bin dann ich der vierte fuss?' Sie antwortete: 'jeder mensch versteht ja: 'wie könnten hier pfauen sein' — somit müsste ja die feder hierher gebracht worden sein. Dann würde man es aber sofort gesehen haben'. Der könig sagte: 'fürwahr, ich bin ein dummkopf, der vierte fuss des sessels.' Als er ihre gewandtheit im reden hörte und ihre körperliche schönheit sah, wurde er heftig in sie verliebt. Kaṇayamanjarī aber ging, nachdem sie ihrem vater zu essen gegeben, nach hause. Durch seinen minister Sugutta [50] liess der könig den Cittangaya um Kaṇayamanjarī² bitten. Der aber antwortete: 'wir sind sehr arm; wie könnten wir die hochzeit feiern und in passender weise den könig bewirten?' Diese antwort wurde dem könige gemeldet. Von ihm wurde das haus des Cittangaya mit geld, speisen und gold versehen. An einem glückverheissenden lunaren tage wurde Kaṇayamanjarī mit grosser pracht vermählt. Sie erhielt einen palast und eine grosse dienerschaft.

Der könig aber hatte viele gemahlinnen, von denen jede der reihe nach beim einbruch der nacht nach dem königlichen schlafgemach ging. An diesem tage kam die reihe an Kaṇayamanjarī. Schöngeschmückt ging sie mit ihrer sklavin Mayaṇiyā ins gemach und nahm dort platz. Dann kam der könig. Man erhob sich und zeigte ihm alle mögliche courtoisie. Dann legte sich der könig ins bett. Vorher hatte aber Kaṇayamanjarī zu Mayaṇiyā gesagt: 'wenn der könig zu bett gegangen ist, musst du mich nach irgend einer erzählung fragen, so dass der könig es hört. So sprach dann Mayaṇiyā gerade in diesem augenblick: 'herrin erzähle eine geschichte, während dem der könig hier ist'. Die andere antwortete: 'Mayaṇiyā, lass den könig zuerst einschlafen, dann werde ich was erzählen'. Der könig dachte bei sich: 'was für eine geschichte wird sie wohl erzählen? das werde ich mal anhören' und stellte sich, als ob er schlief. Mayaṇiyā sagte: 'herrin, jetzt schläft der könig, erzähle mal eine geschichte!' Die andere sprach: 'höre! es gibt eine stadt Vasantaura; dort lebte der kaufmann Varuṇa.

¹ Sonderbar genug hat J. J. Meyer *sīyala* hier = *jaḍa* aufgefasst und übersetzt: 'what a dull man he is!'

² Der text hat durch versehen *Mayaṇamanjarīn*.

Dieser liess ein götterhaus aus einem stück machen, das eine hand gross war. Dort hinein setzte er eine götterstatue von vier händen.' Mayaniyā fragte: 'herrin, wie könnte in einem eine hand grossen hause ein bild von vier händen platz finden?' Die andere antwortete: 'jetzt bin ich schläfrig, morgen werde ich es erzählen' — 'So sei es', antwortete Mayaniyā, ging fort und begab sich nach ihrer wohnung. Der könig wurde aber sehr neugierig (und dachte): 'wie kann dies sein?'

So ging Kaṇayamanjarī zu bett. Am anderen tage kam wieder die reihe an sie. Da sprach also Mayaniyā: 'herrin, erzähle mir die halbe geschichte!' Die andere antwortete: 'freundin, es war der vierhändige gott¹, nicht wollte ich das mass seines körpers ausdrücken. So war es mit der geschichte.' Mayaniyā sprach: 'erzähle was anderes'. Kaṇayamanjarī erzählte: 'freundin, es gibt (irgendwo) einen grossen wald. Dort steht ein açokabaum mit weit ausgebreiteten ästen und zweigen und roten blüten. Er hat aber keinen schatten.' Mayaniyā fragte: 'wie kann es sein, dass ein so schöner baum keinen schatten hat?' Sie sagte: 'morgen werde ich es erzählen, jetzt bin ich sehr schläfrig.' Am dritten tage wurde sie, [weil der könig] neugierig war, wieder geholt. Dann wurde sie von Mayaniyā befragt und sagte: 'der schatten ist unter dem baume [nicht über ihm].' Weiter erzählte sie auf die frage [der Mayaniyā]: 'in einem gewissen dorf lebte ein dorfschulze. Dieser hatte ein grosses kamel, das nach belieben umherschweifte. Eines tages bekam es einen mit blättern, früchten und blumen prangenden *babbūla*-baum² zu sehen. Es streckte den hals aus, konnte ihn aber nicht erreichen; lange zeit mühte es sich damit ab. Dann streckte es seinen hals noch mehr nach allen richtungen hin aus. Als es aber nicht erreichte, wurde es zornig und entliess kot und urin über den baum'. Mayaniyā fragte: 'wie konnte es wohl über den baum dünger und urin entleeren [51], den es mit dem munde nicht erreichen konnte?'. Die andre antwortete: 'morgen werde ich es sagen'. Am nächsten tage sagte sie: 'Der *babbūla*-baum stand in einem wasserleeren brunnen³ deswegen konnte es ihn nicht erreichen'.⁴ So wurde der könig

¹ Viṣṇu.

² Acacia arabica.

³ Vgl J. J. Meyer aa. p. 10 n.

⁴ Lakṣmīvallabha schiebt hier noch sechs geschichtchen ein, die in übersetzung so lauten: 'weiter erzählte die königin von der sklavin

von Kanayamanjari mit solchem neugier erregenden erzählungen sechs monate hindurch betört. [52] Dann wurde er heftig in sie

befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'in irgend einer stadt lebte ein mädchen, das von wunderbarer schönheit und anmut war. So kamen bei ihm drei von ihren eltern eingeladene brautwerber zusammen. Unterdessen wurde aber das mädchen von einer schlange gebissen und starb. Der erste brautwerber, der (aus leidenschaft) ganz verblendet war, setzte sich auf ihrem scheiterhaufen und wurde zu asche. Der zweite nahm seinen aufenthalt in der asche um dieser opfer zu bringen. Der dritte machte sich einen gott geneigt und erhielt den unsterblichkeitstrank. Mit diesem wurde das mädchen auf dem scheiterhaufen besprengt. Der erste brautwerber wurde sofort belebt. Das mädchen erhob sich und sah ihre drei freier'. Dann fragte die königin die sklavin: 'sage mir, freundin, welcher der drei sollte des mädchens gatte sein?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss es nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der sie belebte, ist ihr vater; der mit ihr zusammen geboren wurde, ist ihr bruder; der ihrer asche opfer brachte, ist ihr gatte.' *So lautet die vierte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess für seine gemahlin einen wunderschönen schmuck aus leuchtenden edelsteinen von goldschmieden in einem wohl verschlossenen erdhause verfertigen. Dann merkte ein goldschmied, dass es abend war.' Die königin fragte: 'sage mal, freundin, wie konnte er in einem verschlossenen erdhause, wo die edelsteine leuchteten, den anfang der nacht erkennen?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage du es!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf der frage der sklavin: jener goldschmied war nachtblind — das ist die sache.' *So lautet die fünfte geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt, als der könig eingeschlafen war, diese geschichte: 'ein könig liess zwei räuber in ein löcheriges kästchen einschliessen, worin sie auf das meer hinausgetragen wurden. An irgend einem ufer blieb das kästchen hängen. Ein mann nahm es auf, öffnete es, bekam die beiden zu sehen und fragte: 'sagt mal, wie viele tage sind vergangen, nachdem Ihr ins meer geworfen wurdet?' Der eine von beiden antwortete: 'dies ist der vierte tag.' Die königin fragte: 'freundin, wie könnte er wissen, dass es der vierte tag war?' Die sklavin antwortete: 'ich weiss das nicht. Sage es du!' Die königin sprach: 'der schlaf kommt jetzt herbei' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie auf die frage der sklavin: 'der mann, der es sagte, hatte quartanfieber — eben das ist die sache.' *So lautet die sechste geschichte.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'eine gewisse frau schloss, aus furcht ihre mitfrauen möchten sie nehmen, ihre schmucksachen in ein kästchen ein, versiegelte

verliebt. Eine lange zeit verging, während welcher er sich dem liebesspiele mit ihr allein leidenschaftlich hingab. Ihre mitfrauen

es und warf es in einen sichtbaren platz(?). Einmal ging sie ins haus einer freundin. Als ihre mitfrau sah, dass niemand da war, öffnete sie das kästchen, nahm unter vielen anderen schmucksachen eine halskette heraus und übergab sie ihrer tochter. Die tochter aber legte sie in ihrem hause an einer verborgenen stelle. Nach einigen stunden kam die frau zurück. Sofort sah sie, als sie von ferne das kästchen erblickte, dass eine halskette aus diesem weggenommen war. So meldete sie die mitfrau des diebstahls wegen an. Die mitfrau leistete einen eid, sie kenne den dieb nicht. Dann klagte sie die frau des meineids wegen an. Aus furcht holte die mitfrau die halskette aus dem hause ihrer tochter und lieferte sie zurück. Die sklavin fragte: 'herrin, wie konnte sie den diebstahl erkennen?' Die königin sprach: 'morgen nacht werde ich es erzählen' und schief ein. In der nächsten nacht sagte sie wieder von der sklavin befragt: 'das kästchen war aus glas, das ist die sache.' *So lautet die siebente erzählung.*

'Die tochter eines gewissen königs wurde von einem pferde(?) geraubt. Der könig hatte vier männer bei sich; einen astrologen, einen wagenbauer, einen waffenkundigen und einen arzt. Da zeigte der astrolog die richtung an, der wagenmacher baute einen zauberwagen, der waffenkundige und der arzt bestiegen den durch die luft gehenden wagen und gelangten nach der stadt der Vidyādhara's. Der waffenkundige tötete das pferd(?); dabei wurde aber der kopf des mädchens abgeschlagen. Der arzt aber befestigte es mit irgend einer medizin wieder. Als sie zurückkehrten, gab der könig den vier männern seine tochter. Der mädchen aber sprach: 'den der mit mir den scheiterhaufen besteigen will, werde ich erwählen' und ging durch eine unterirdische tür auf den scheiterhaufen. Wer mit ihr zusammen ging, der erhielt sie'. Die sklavin fragte: 'herrin, wer von den vier ging mit ihr'. Die königin antwortete: 'jetzt bin ich der ermüdung durch den liebesgenuss wegen schläfrig', und schief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'der astrolog — er wusste nämlich: 'sie wird nicht sterben' bestieg deswegen den scheiterhaufen und erhielt das mädchen. Das ist die sache'. *So lautet die achte erzählung.*

Weiter erzählte die königin in der nacht von der sklavin befragt diese geschichte: 'In der stadt Jayapura lebte könig Sundara. Einmal wurde er ganz allein von einem pferde von umgekehrter dressur in den wald getragen. Der könig liess endlich die zügel los und stieg ab. Nachdem er das pferd an einen baum gebunden, schweifte er weit umher und trank wasser aus einem teiche. Dort erblickte er ein sehr schönes asketenmädchen. Von ihr eingeladen ging er nach der ensiedelei und wurde von den büssern sehr ehrfurchtsvoll empfangen. Das mädchen wurde ihm von ihnen gegeben und er heiratete sie. Er bestig mit seiner jungen braut das pferd und kehrte zurück. Unterwegs legte sich der könig am ufer eines teiches schlafen und erwachte später. Die königin

zürnten aber heftig, suchten nach vergehen und überlegten untereinander: 'durch bezauberungen hat sie den könig in ihre gewalt gebracht, so dass wir, seine gemahlinnen, die wir doch den höchsten familien entstammen, von ihm ganz verlassen sind. In diese künstlertochter verliebt weiss er weder verdienste noch fehler zu scheiden, versäumt die angelegenheiten des reiches und rechnet nicht damit, dass seine güter durch ihre zaubereien zu grunde gehen'.

aber schlief immerfort. Dann kam ein *rākṣasa* dahin und sprach zum könig 'sechs monate hindurch habe ich hunger gelitten, jetzt aber wirst du meine speise werden — ich werde mich sättigen. Falls du das nicht wünschest, gib mir, was ich wünsche!' Der könig sprach: 'sage, was du verlangst!' Er antwortete: 'einen achtzehnjährigen brahmanenknaben, dem sein vater den fuss auf den kopf setzt, den du mit dem schwerte tötest, verlange ich innerhalb sieben tage als opfer, dann werde ich dich loslassen, sonst nicht.' Der könig willigte ein. Am nächsten morgen kam der könig glücklich in seine stadt. Seine gefolgsleuten versammelten sich. Dann erzählte der könig seinem minister das abenteuer mit dem unholde. Dieser liess ein goldenes männchen verfertigen und unter trommelschall in der stadt herumtragen. Dabei wurde folgendes ausgerufen: 'falls ein brahmanenknabe als erstattung für das leben des königs dem unhold gegeben wird, wird des knaben vater dies goldene männchen erhalten.' So rief man sechs tage hindurch. Am siebenten tage bekam es ein kluger brahmanenknabe zu hören und sprach zu seinen eltern: 'das leben ist vergänglich. Falls also meine eltern dadurch schutz bekommen, dass ich mein leben weggebe, dann geschieht das beste. So werde ich euch dadurch, dass ich um des königs leben zu erretten mich selbst opfere, das goldene männchen verschaffen.' So sprach er mehrmals; endlich erhielt er durch seine hartneckigkeit die erlaubnis seiner eltern und ging zum könige. Der könig liess seinen vater die füsse auf sein haupt setzen und ging mit gezogenem schwert hinter ihm her zum *rākṣasa*. Als sie den unhold erblickten, sagte der könig: 'he, brahmanenknabe, erinnere dich deines versprechens!' Als der könig so sprach, blickte der knabe überall umher und lachte. Da sagte der *rākṣasa* ganz vergnügt: 'sage mir, was du wünschest!' Er sprach: 'falls du mit mir vergnügt bist, lass das töten (anderer wesen) fahren.' Handle nach dem von Jina gepredigten gesetzte des mitleids!' Als der *rākṣasa* dies hörte, nahm er das gesetz des mitleids an. Der könig aber und die übrigen lobten den knaben.' Da fragte die sklavin: 'herrscherin, was für eine ursache zum lachen hatte wohl der knabe?' Die königin antwortete: 'gerade im nu befällt mich der schlaf' und schlief ein. In der nächsten nacht sagte sie von der sklavin befragt: 'he, freundin, dies war die ursache: (er dachte) 'vater, mutter und könig sind die zuflucht der menschen; diese drei stehen gerade an meiner seite. Bei wem werde ich also meine zuflucht nehmen!' So denkend kam er ins lachen, das ist die sache'. So lautet die neunte geschichte.

Kaṇayamanjarī aber schloss sich jeden tag in einem zimmer ihres palastes ein und zog die von dem könige geschenkten kleider und schmucksachen aus; dann legte sie die ihr von ihrem vater geschenkten lumpen und schmucksachen aus blei an. Und zu ihrer eigenen seele redete sie folgendermassen: 'o seele, sei nicht stolz über diesen reichthum, gerate nicht in verblendung, vergesse dich selbst nicht! Dem könige gehören diese güter, deine sind diese von dem waschholz zerfetzten lumpen und dieser schmuck. Sei deswegen ruhig, damit du nicht längere zeit dieser herrlichkeit entsagen musst! Denn der könig kann dich sonst beim halse packen und hinauswerfen.' Ihre nebenfrauen bemerkten täglich ihr treiben und sprachen zum könige: 'falls du auch gegen uns gleichgültig bist, wollen wir doch auf dein heil bedacht sein. Denn der gatte ist der weiber gott. Diese frau, die deines herzens liebste ist, ist mit irgend einem schlimmen zauber beschäftigt. Dies unglück siehst du aber nicht, weil du von ihr betört bist.' Der könig fragte: 'wie so?' Sie antworteten ihm: 'jeden tag am mittag geht sie in ihr zimmer, schliesst die tür zu und murmelt eine gewisse zeit lang irgend etwas vor sich hin. Falls du es nicht glaubst, so erforsche die sache selbst oder lass andere leute es tun!' Als der könig dies gehört, ging er selbst dahin. Als Kaṇayamanjarī in ihr zimmer gegangen war, stand er um sie zu bespähen an der tür, sah ihr oben geschildertes treiben und hörte, wie sie sich selbst unterwies. Er wurde von freude erfüllt und dachte: 'ach, wie gross ist ihr verstand! Ach, wie ganz ohne stolz ist sie! Ach, wie klug ist sie! So ist sie ganz und gar eine schatzkammer aller tugenden, und [ihre nebenfrauen] sind eifersüchtig gerade, weil sie nebenfrauen sind, so dass sie ihre tugend als laster ansehen.'

Von freude erfüllt machte der könig sie zur herrscherin des ganzen reiches und verlieh ihr die kopfbinde. So verging eine zeit. Später wurden der könig und Kaṇayamanjarī gläubige schüler des lehrers Vimalacanda.

Nach einer zeit wurde Kaṇayamanjarī nachdem sie göttin gewesen war, am berge Veyaḍḍha in der stadt Toranāura als tochter des *vijāharakönigs* Daḍhasatti wiedergeboren. Man nannte sie Kaṇayamālā. Allmählich erreichte sie das jugendalter. Einmal wurde sie von einem durch ihre schönheit betörten *vijāhara*, namens Vāsava, weggeführt. Er zauberte an demselben berge einen palast hervor und liess sie dort wohnen. Dabei baute er eine terrasse [mit dem gedanken]: 'dort werde ich mit ihr hochzeit halten.' Inzwischen kam

aber der älteste bruder der Kaṇayamālā, Kaṇayateya, zur stelle. Die beiden aber, durch das feuer des zornes entflammt, gerieten in streit mit einander und wurden durch gegenseitige hiebe getötet. Kaṇaymālā aber weinte ihres bruders wegen gar sehr und blieb niedergeschlagen und betrübt im palaste wohnen. Einmal kam ein gott, namens Vāṇamantara, dorthin. Er sprach freundlich zu ihr: 'lieblich, du bist meine tochter.' Im selben augenblick kam auch der *vijjāhara* Daḍhasatti, der seinen sohn und seine tochter suchte, zur stelle. Durch seine zauberkunst gab der *vyantara*¹ der Kaṇayamālā eine andere gestalt, und liess die körper des sohnes, der tochter und des Vāsava am boden als leichname daliegen. Als Daḍhasatti dies sah, dachte er: 'dieser mein sohn ist von Vāsava getötet worden und Vāsava von ihm, aus sorge über den tod des Vāsava aber ist Kaṇayamanjarī zu grunde gegangen. Deswegen pfui über den von allerlei unglück erfüllten *samsāra*. Wie könnte ein vernünftiges(?) wesen dort lust finden?' Darauf verfiel er dem lebensüberdruss und legte das gelübde der armut ab. Der *vyantara* liess dann die trugbildern verschwinden und begrüßte zusammen mit Kaṇayamālā den heiligen. Dieser sprach: 'wie verhält sich hier alles?' Kaṇayamālā erzählte ihm den tod ihres bruders. Der heilige aber wendete ein: 'ich habe ja drei leichname gesehen.' Der gott antwortete: 'ich hab' ein trugbild geschaffen' — 'Warum?' — Der gott antwortete: 'höre mal! In der stadt Khiipaitṭhiya lebte ein könig, namens Jiyasattu. Er hieratete die Kaṇayamanjarī, die tochter des malers Cittangaya. Sie wurde später eine gläubige laienfrau. Cittangaya wurde von ihr durch den *pancanamokkāra* bekehrt und nachdem er gestorben, wurde er ein gott, namens Vantara. Dieser bin ich. Soeben kam ich hierher und sah diese von sorge bedrückte Kaṇayamālā. Ich fühlte eine heftige zuneigung zu ihr und dachte: 'war sie wohl früher irgend eine verwandte von mir?' Durch höhere erkenntniss bekam ich zu wissen, dass diese meine tochter Kaṇayamanjarī sei, die als *vijjāharamädchen* wiedergeboren worden ist. Im selben augenblick kamst du hierher. Da dachte ich: 'sie wird mit ihrem vater zusammen fortgehen. Weil ich mich vor der trennung von ihr fürchtete, gab ich ihr um dich zu verwirren eine andere gestalt und liess die wirkliche gestalt als leichnam daliegen, und so hast du deswegen das gelübde abgelegt.

¹ Der soeben genannte Vāṇamantara.

Als ich aber bemerkte: 'dieser mächtige hier ist von mir hintergegangen worden, wurde ich betrübt. Verzeihe mir also mein schlechtes verhalten!' Der heilige antwortete: 'du bist mein wohl-täter, da du die ursache meiner bekehrung bist, flog auf und ging dahin, wo es ihm lieb war.

Als Kaṇayamālā die von dem gotte geschilderten begebenheiten bedachte, entstand in ihr die erinnerung ihrer früheren geburten, sie erinnerte sich der zuletzt vorhergegangenen: 'ich bin ja wirklich diese Kaṇayamanjarī, und der gott hier ist mein vater.' Da entstand in ihr [54] heftige zuneigung zu ihm und sie sprach: 'vater, wer wird mein gatte werden?' Der gott sprach vermittelt seiner höheren erkenntnis: 'mein lieblich, dein früherer gatte, könig Jiyasattu, ist ein gott gewesen — jetzt aber ist er der sohn des königs Daḍhasiha, namens Siharaha. Er wird dein gatte werden.' Sie fragte: 'wo werde ich ihm begegnen?' Der gott antwortete: 'er wird auf einem pferde von umgekehrter dressur hierherkommen. Sei deswegen ganz glücklich, sei nicht erregt! Ich werde hier bleiben und deine wünsche erfüllen.' So blieb der gott im palaste wohnen. Zusammen mit göttern lebte sie glücklich. Und ich, o mein gemahl, bin diese Kaṇayamālā¹. Gestern ist der gott nach Meru gegangen um die heiligtümer zu verehren, und du bist am nachmittag hierher gekommen. Wegen meiner allzu grossen sehnsucht konnte ich seine rückkehr nicht abwarten, du hast mich selbst geheiratet. So lautet meine geschichte, über die du mich befragtest.'

Als Siharaha diese erzählung gehört hatte, erinnerte er sich seiner früheren existenzen. Bald nachher kam der gott von götterscharen umgeben zurück. Der könig verbeugte sich ehrfurchtsvoll und wurde von dem gott bewillkommnet. Kaṇayamālā erzählte ihm von ihrer heirat; der gott wurde sehr erfreut. Unter freudigen gesprächen kam die mittagszeit, der könig und seine braut assen die göttlichen speisen. So weilte er dort [Siharaha] einen monat hindurch. Dann sprach er zu Kaṇayamālā: 'lieblich, mein reich wird durch meine gegner zu grunde gehen. Deswegen möchte ich fortziehen, falls du es erlaubst.' Sie antwortete: 'mein lieber, tu' wie du selbst wünschest.' Deine stadt liegt aber weit entfernt von hier; wie kannst du also zu fuss gehen? Nimm also von mir den *Prajñapti*-zauber!' Der könig nahm ihn und erhielt über das

¹ Man muss sich daran erinnern, dass das vorhergehende die erzählung des mit Siharaha sprechenden *vijjāhara*-mädchens ist.

verfahren unterrichtet. Darauf verabschiedete er sich von Kaṇayamālā und ging nach seiner stadt. Dort wurde er sehr feierlich empfangen. Seine vasallen u. a. befragten ihn über seine abenteuer; er erzählte sie ihnen, und alle wurden sehr erstaunt. Sie sprachen: 'ein tugendreicher könnte in den öden urwald oder sogar in die mitte des meeres geraten, er findet doch überall freude: — deswegen soll man fürwahr tugenden erwerben.'

So verging die zeit. Am fünften tage ging der könig nach dem berge und lebte einige tage mit Kaṇayamālā zusammen. Die leute sprachen untereinander: 'der könig geht auf dem berge.' Weil er so von zeit zu zeit nach dem berge ging (*nage āyī*), nannten ihn die leute Naggai.

[Später muss der gott fortziehen. Um die Kaṇayamālā nicht ganz allein zu lassen, erbaute Naggai am berge eine stadt und liess mehrere seiner untertäne dort wohnen].

Einmal, als er mit seiner gefolge herausgegangen war erblickte er einen blühenden mangobaum. Der könig nahm einen zweig und seine gefolgsleute brachen zweige, blätter, schösslinge u. s. w. ab, so dass der baum wie ein leerer holzstock da stand. Als der könig zurückkehrte, fragte er: 'wo ist der mangobaum?' Ein minister zeigte ihm ihn. 'Wie ist er so schlecht geworden?' Der minister antwortete: 'von dir wurde ein zweig abgetrocknet, dann tat das ganze höllager ebenso — so ist es geschehen. Der könig dachte: 'so lange reichthum besteht, so lange besteht auch schönheit; die reichthümer sind aber alle unstät.' So denkend erreichte er die erlösung. [Es heisst ja,

'Nachdem er den herzerfreuenden, in zweigen sprossen und blumen prangenden mangobaum gesehen und reichthum und artart bedacht, legte der könig der Gaṇḍhāra das gebete ab.'

So lautet die einzige zusammenhängende erzählung von König Naggai, die zu meiner kenntnis gekommen ist¹. Obgleich über diese nachrichten über diesen könig sehr spärlich. In der buddhistischen literatur ist nur Naggai, das die erzählung in Kaṇḍakārajātaka, die im theil p. 69 ff. behandelt haben, bekannt. In der brahmanischen literatur kommt er zu drei stellen im Mahābhārata² vor:

MBh. II 12257. *nahe er kōnig:*

Caṇakān Yaṇa nāgajitān aṇṇa sātānandanān.

Naggai, yaṇa nāgajitān aṇṇa sātānandanān maharāthān.

¹ Ob sich eine Naggalogie in der *Avanṭarāhita* findet, ist mir leider nicht bekannt.

² Vgl. *Parvata Arāṇya* II 111 (109) *Arāṇya* 2 (109) 1 137.

d. h. 'die Çaçaka's und die Yavana's besiegte der sohn des wagenlenkers¹, nachdem er die scharen der wagenkämpfer, Nagnajit usw., besiegt hatte.'

Weiter MBh. V 1882:

*ayam Gāndhārāmstarasā sampramathya jivā putrān
Nagnajitah samagrān
baddham mumoca vinadantam prasahya Sudarçanam
vāi devatānām lalāmam.*

d. h. 'dieser² zerschmetterte eilig die Gāndhāra's, beseigte alle söhne des Nagnajit und leiss heftig den fest gefassten, laut zischen- den Sudarçana³, diesen stirnschmuck der götter, los.'

Schliesslich MBh. VII 120:

*Girivrajagatāccāpi Nagnajitpramukhā nrpā
Ambaṣṭhācca Videhācca Gāndhārācca jitās tvayā*

d. h. 'die nach Girivraja gezogenen könige, Nagnajit usw., die Ambaṣṭha's, die Videha's und die Gāndhāra's wurden von dir besiegt⁴.

Es ist offenbar, dass III 15257 und VII 120 sich auf dieselben ereignisse beziehen: Karṇa hätte also eine grosse koalition von fürsten der verschiedenen völker, an deren spitze könig Nagnajit von Gandhāra stand, besiegt. Das wäre bei Girivraja geschehen; Girivraja ist wohl aber = dem buddhistischen Giribbaja (z. b. S.N. 408), der ursprüngliche name von Rājagṛha, der hauptstadt im Magadhareiche. Dass Karṇa in diesen östlichen gegenden mit einem könige der Gāndhāra's gekämpft haben soll, scheint ja wunderbarlich; man muss sich aber erinnern, dass Karṇa von Duryodhana zum herrscher in Aūga eingesetzt worden war (MBh. I 5514 ff.) und in Campā residierte (ibd. XII 235). Falls man die fabulierende geschichte von Karṇa's geburt⁵ (MBh. I 4382 ff.), die ja unzweifelhaft sehr alte züge enthält, sowie die nachricht, er hätte sein reich durch Duryodhana erhalten, als spätere zusätze betrachtet, bleibt das einfache verhältnis übrig, dass Karṇa ein herrscher irgend-

¹ = Karṇa.

² Kṛṣṇa.

³ Kṛṣṇa's diskus; anders übersetzt Protap Chundra Roy, m. e. aber nicht richtig.

⁴ Bhīṣma spricht zu Karṇa.

⁵ Vgl. dazu Hertel Ausg. Erz aus Hemac. Paricīṣṭap. p. 228 ff.

welcher östlichen stämme¹ — der Aṅga — war, der einem vordringen westlicher und nördlicher völker nach osten in einer schlacht bei Girivraja im Māgadhareiche eine grenze setzte. Dies geschah wohl sicher ziemlich lange vorher, ehe Karṇa mit Duryodhana in verbund trat, denn der feldzug Karṇa's nach Girivraja stand wahrscheinlich mit den kriegerischen operationen Jarāsandha's in zusammenhang, wie ich sofort zeigen werde.

Soviel über Karṇa. Ich kehre zu Nagnajit zurück um die noch übrig gebliebene stelle MBh. V 1882 zu besprechen. Dort tritt Nagnajit als besiegtter gegner des Kṛṣṇa auf; mit dieser stelle stimmt Hariv. 4970 (= II 36, 20), wo Nagnajit unter den vasallen oder verbündeten Jarāsandha's, die in dem grossen zuge gegen Mathurā teil nahmen, mit aufgezählt wird. Wie bekannt wurden die operationen Jarāsandha's nicht vom glücke begünstigt — er musste nach der niederlage von Mathurā zurückkehren (Hariv.) und dabei wurden natürlich auch seine freunde, unter welchen die Gāndhāra's und Nagnajit, von Kṛṣṇa hart bedrängt. In zusammenhang mit dem auftreten des Nagnajit in diesen streitigkeiten steht wahrscheinlich auch sein zusammentreffen mit Karṇa — worin ich am ehesten ein glied in dem grossen kampf der übrigen fürsten Indiens gegen das erweiterungsstreben des Jarāsandha sehen möchte. Denn ich bin fest überzeugt, dass wir, falls das rein fabulistische und legendarische beiwerk fortgenommen wird, in den erzählungen des Mahābhārata eine ziemlich genaue historische schilderung der grossen kämpfe in dem vorbuddhistischen Central-Indien vor uns haben.

Mehr kenne ich über den Nagnajit nicht. Über die geschichte mit dem blühenden mangobaum, die dem Devendra gemäss eine ursache

¹ Karṇa ist nach MBh. ein *sūta*, was nach Manu X 11. 17 ein nachkomme eines *kṣatriya* und einer brahmanenfrau ist. Aber die lehren der *dharmasāstra*'s über die kastenverhältnisse der östlichen völkerschaften sind im allgemeinen wenig zuverlässig und entsprechen offenbar nicht den wirklichen verhältnissen. So glaube ich oder halte es wenigstens für möglich, dass auch die *sūta*'s einfach nur ein östlicher stamm sind. Dass Karṇa von geburt an kein verächtlicher 'outcaste' ist, geht mit erwünschter deutlichkeit aus seiner schmährede an Çalya, MBh. VIII 1670 ff., 1816 ff., hervor. Dass wiederum Drūpadī beim *svayanivara* den Karṇa verschmätzt, obwohl er den bogen gespannt hat (MBh. I 7027) darf wohl auf die rechnung des hochmuts, mit dem die westländer, die bewohner des 'brahmanenlandes', immerhin die östlichen völker betrachtet haben dürften, geschrieben werden.

seiner erleuchtung wurde, ist schon oben in der einleitung zu diesen studien und in der geschichte des Nimi gehandelt worden. Und übrigens sagt uns Devendra über Naggai in summa gar nichts.

Ich gehe jetzt zu dem teil der Naggaierzählung über, der an interesse alles andere bei weitem übertrifft — die erzählung der Kaṇayamālā von ihrer vorgeburt als Kaṇayamanjarī. Wir finden hier literarisches, das an wichtigkeit kaum irgend etwas anderem in der gesamten indischen märchenliteratur nachsteht.

Schon Pavolini GSAI. XII 159 ff. und J. J. Meyer 'Two twice-told tales' p. 8. 11 haben die ähnlichkeit hervorgehoben, die sich zwischen der erzählung, wie Kaṇayamanjarī mit ihrer zofe zusammen jede nacht das interesse des könig gefesselt hält, und der einleitung zu 'Tausend und eine nacht' findet. Es kann ja wohl überhaupt nicht geleugnet werden, dass diese berühmte sagensammlung — wie so vieles andere in der arabischen und syrischen märchenliteratur — im letzten grund ein indisches original voraussetzt. Und ich sehe nicht ein, warum nicht sogar diese bei Devendra und Lakṣmivallabha erhaltene erzählung gerade ein bruchstück der indischen quelle sein könnte, woraus auch 'Tausend und eine nacht' stammt. Nur in einem fall findet sich eine abweichung: die Kaṇayamanjarī erzählt ihre geschichtchen nur um das interesse ihres gatten fest zu halten und dadurch ihre nebenfrauen zurückzudrängen, Sheherezāde aber müht sich wie bekannt deswegen ab um eine durch den zorn des könig drohende gefahr abzuwehren. Hier wird wohl die arabische erzählung das ursprüngliche bewahrt haben, denn solche situationen — dass nämlich jemand um eine gefahr zu vermeiden oder etwas dergleichen, seinen bedroher durch erzählungen aufhält — kommen in der indischen literatur häufig vor: so in Saṃyaktvakāumudī, vgl. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 739 usw., wo Weber schon an '1001 nacht' dachte; so weiter bei Devendra zu Utt. II 44 (Leumann bei Weber ibd. p. 756 n. 1); so in Daçakumāracarita VI (Mitraguptas abenteuer mit dem *brahmarākṣasa*, ed. p. 163 ff.); schliesslich sind auch das Çukasaptati die Vetālaerzählungen und die Siṃhāsanadvātriṅçikā in ihrer anlage zu dieser art literatur gehörig.

Ich gehe jetzt zuerst zu den einzelnen erzählungen bei Devendra und Lakṣmivallabha über, um später eine zusammenfassende hypothese zur erklärang der entstehung dieser literatur vorzutragen.

Die drei ersten geschichten des kleinen cyklus, die Devendra erzählt, kenne ich aus keiner anderen literatur und zwar finden sie sich wohl deswegen nicht, weil sie uns nicht als ausgebildete erzählungen vorliegen sondern nur als rätsselfragen. Die zwei ersten (*kaham egahatthapamāṇe deuliyāe cauhattho dero māo?* und *kaham erisassa vi taruvarassa chāyā n'atthi?*) sind nur ganz schlechte wortspiele, die dritte (vom kamel, das einen baum nicht erreichen konnte und trotzdem darüber kot und urin entliess) fusst zwar nicht gerade auf einem wortspiel, ist aber von derselben art. Überhaupt scheinen mir mindestens 2 und 3 nur ad hoc erfundene geschichtchen zu sein; 1 dagegen ist es vielleicht nicht, weil dort, wie es ja überall in den indischen märchen sitte ist, die namen des schauplatzes und der hauptperson der erzählung zuerst genannt werden.¹

Mit den geschichten bei Lakṣmīvallabha (4—9) verhält es sich mindestens zum teil anders. Freilich komme ich mit den geschichten 5—7 nicht weiter als Pavolini, der sie (GSAI. XII 161 n. 2) als 'indovinelli sciocchi come quelli di Devendra' erklärt. Was 5 betrifft, so stimme ich ganz mit Pavolini überein; 6 und 7 aber scheinen mir doch — freilich sehr unentwickelte — wirkliche erzählungen zu sein, obwohl ich ähnliches aus anderen quellen nicht kenne.

Ganz anders verhält es sich mit 4 und 8—9. Über diese hat schon Pavolini aao. ein wenig gesprochen; da ich sie aber etwas ausführlicher untersuchen möchte, nehme ich die ganze sache hier wieder auf.

Die vierte geschichte bei Lakṣmīvallabha ist mit Vetāla 2 identisch. Dort wird nämlich in kurzem folgendermassen erzählt: in Brahmasthala lebte ein gelehrter brahmane, namens Agnisvāmin, seine tochter hiess Mandarāvati. Als sie erwachsen war, kamen aus Kānyakubja drei junge brahmanen und warben um sie. Der vater wollte aber keinen bevorzugen — so weilten alle drei lange zeit dort. Plötzlich starb aber Mandarāvati an einem hitzigen fieber. Der eine brautwerber baute eine hütte beim scheiterhaufen und lebte darin, der zweite nahm ihre überreste und trug sie zum Ganges, der dritte aber wurde ein bettelmönch und zog in fremden

¹ Der ganz registerartige ausdruck: *Vasantauramī nayaramī, Varuṇo settihī* erinnert an die aufzählungen in Sāmyaktvakāumudī.

² Ich zitiere nach Somadeva.

ländern umher.¹ Einmal gelangte er in ein dorf, namens Vajraloka; als er dort bei irgend einem brahmanen hauste, sah er, wie seine frau ein widerspenstiges kind ins feuer warf. Erschrocken rief er: 'ach, weh! bei einem *brahmarākṣasa* bin ich eingekehrt!' Der hausvater belebte aber das kind mit einer zauberformel, die er aus einem buch rezitierte. In der nacht nimmt der bettelmönch das buch und zieht fort. Mit der formel belebt er dann seine geliebte. Auf die frage des gespenstes erklärt dann Trivikramasena, dass der beleber ihr vater, der, welcher die beine zum Ganges trug, ihr sohn, der aber, welcher auf dem scheiterhaufen wohnte, ihr gatte sei.

Wie man sieht, stimmen die beiden versionen mit wenigen ausnahmen ganz überein. Noch etwas näher steht die hindi-version des Vetāla, wo das mädchen an einem schlangenbiss² (vgl. Lakṣmīvallabha: *tadānim phaṇinā daṣṭā sā kanyā mṛtā*). In anderen versionen stirbt sie aus verzweiflung darüber, dass sie nicht unter den freiern wählen kann.

Drei brautwerber kommen auch in Vetāla 5³ vor, eine geschichte die im übrigen aber nicht hierher gehört sondern zur achten erzählung des Lakṣmīvallabha. Die Vetāla-geschichte lautet folgendermassen: in Ujjayinī lebte ein berühmter brahmane, namens Harisvāmin. Er hatte einen sohn, Devasvāmin, und eine tochter, Somaprabhā. Diese will keinen mann heiraten, der nicht gelehrsamkeit oder tapferkeit besitzt oder einen zauberer ist. Einmal zieht Harisvāmin als botschafter nach Dekkan; dort begegnet ihm ein brahmane, der um seine tochter wirbt. Auf die antwort des vaters, die tochter wünsche einen so und so beschaffenen gatten, sagt der brahmane, er sei ein zauberer und bringt in einem augenblick einen wunderbaren wagen hervor. So erhält er das versprechen die tochter zu heiraten.

Inzwischen hat Devasvāmin seine schwester einem anderen, aus Ujjayinī stammenden brahmanen versprochen, der ein tapferer held ist.

¹ Näher stimmt Çivadāsa mit Lakṣmīvallabha überein; er sagt nämlich: *teṣām madhye ekaṣ citāyām praviṣya* (vgl. bei L.: *eko varas taccitāyām praviṣṭo*) *mṛtaḥ, dvitīyas tatrāiva ṣmaṇe kuṭirakaṁ kṛtvā sthitaḥ, tritīyas tapasvī bhutvā deçāntaram gataḥ.*

² So auch bei Çivadāsa: *duhitā kālasarpeṇa daṣṭā.*

³ Diese geschichte ist behandelt worden von Benfey Ausland 1858, p. 969 ff.

Schliesslich meldet sich bei der frau des Harisvāmin ein dritter brahmane, der übernatürliche kenntnisse besitzt.

Die drei brautwerber kommen jetzt an einem festgesetzten tage zusammen; inzwischen ist aber das mädchen auf unbegreifliche weise verschwunden. Der dritte freier versteht durch sein *vijñāna*, dass sie von einem *rākṣasa*, namens Dhūmraṅkha, fortgeführt worden ist. Der zauberer schafft einen fliegenden wagen, auf welchem er und die beiden übrigen nach der wohnung des *rākṣasa* fahren; der held tötet den unhold, und Somaprabhā wird nach hause geführt.

Trivikramasena antwortet auf die frage des Vetāla, dass der tapfere mann das mädchen erhalten soll.

Die ähnlichkeit mit der erzählung bei Lakṣmīvallabha, wo der erste brautwerber ein astrolog (*nimittavedin*), der zweite ein wagenbauer (*rathakṛt*, der einen fliegenden wagen verfertigt) und der dritte ein held (*sahasrayodhin*) ist, fällt sofort in die augen. Hier kommt ausserdem aber ein vierter, ein arzt (*vaidya*) vor, der indessen eine rolle spielt, die kaum als ursprünglich betrachtet werden kann. Ich glaube somit, dass die vorlage des Lakṣmīvallabha auch nur drei brautwerber gehabt hat. Der arzt, der die tote belebt, wird wohl aus irgend einer anderen derartigen erzählung stammen.

So haben wir noch eine andere Vetāla-geschichte, die 9^{te} bei Somadeva,¹ von der schon Tawney (II p. 277 n.) bemerkt, dass sie der 5^{ten} ziemlich ähnlich ist. Es ist dies die geschichte von 'Anaṅgarati und ihren vier brautwerbern', die auch KSS. LII 92 ff. (Tawney I p. 498 ff.) steht. Die 9^{te} Vetāla-geschichte lautet kurz folgendermassen: in Ujjayinī lebte könig Viradeva (gemahlin Padmarati). Dieser bekam durch Çiva's gnade eine wunderschöne tochter, Anaṅgarati. Diese will einen jungen man heiraten, der irgend eine kunst kennt. Es melden sich deren vier: der *gūdra* Pañcaphuṭṭika, der ein meister der webekunst ist, der *vaiçya* Bhāṣājña, der die sprachen aller tiere und vögel versteht, der *kṣatriya* Khaḍgadharma, der ein unvergleichlicher schwertkämpfer ist, und der brahmane Jivadatta, der *tote zu beleben versteht*. Trivikramasena erklärt den Khaḍgadharma für den einzig möglichen bräutigam, weil Anaṅgarati selbst eine *kṣatriya*-tochter sei.

¹ Die 7^{te} bei Çivadāsa.

Ähnlich lautet die erzählung in tar. 52; der schauplatz ist Çūrapura, wo könig Mahāvarāha und königin Padmarati¹ wohnen, die eine wunderschöne tochter Anaṅgarati haben. Die vier brautwerber führen dieselben namen wie in der Vetāla-geschichte. Nur ist die erzählung hier weiter ausgeführt und mit einer ziemlich langweiligen vorgeburts-geschichte der Anaṅgarati ausgestattet, die aber für unsere erzählung von keinem belang ist, weshalb ich sie hier nicht erwähne.

Es scheint mir offenbar, dass wir in den vier brautwerbern, die diese erzählung bietet, ein gegenstück zu den vier werbern bei Lakṣmīvallabha haben: der weber der geschichte entspricht dem wagenmacher, der tiersprachenkundige dem astrologen, der *ksatriya* dem kämpfer und der brahmane Jivadatta dem arzt. In der fortsetzung aber ähnelt die geschichte — wie oben gesagt — der 5^{ten} Vetāla-erzählung. Der schluss bei Lakṣmīvallabha weicht jedoch von den genannten erzählungen ab und ist mir aus keiner anderen quelle bekannt.

Die neunte erzählung bei Lakṣmīvallabha ist mit der 20^{ten} Vetāla-geschichte bei Somadeva² identisch. Dort wird nämlich so erzählt: in Citrakūṭa lebte könig Candrāvaloka, der viele jahre hindurch nach einer passenden gattin gesucht hatte. Einmal begab sich der könig nach dem walde um zu jagen; sein pferd wurde zu heftig vorgetrieben³, führte ihn weit in den wald hinein und blieb endlich in der nähe eines teiches stehen. Dort bekam er das wunderschöne büssermädchen Indīvaraprabhā zu sehen. Man erzählt ihm, sie sei die tochter des Kaṇva und der Menakā⁴; er begibt sich sofort nach der einsiedelei und wirbt bei dem heiligen Kaṇva um das mädchen⁵. Am nächsten tage setzt er mit seiner jungen braut den weg nach der heimat fort; am wege begegnet ihm, nachdem er unter einem *açvattha*-baum geruht, der *rākṣasa* Jvālāmukha. Dieser sagt ihm, der baum, unter welchem er ge-

¹ Vgl. Vetāla 9.

² Die 19^{te} bei Çivadāsa.

³ Vgl. das pferd von umgekehrter dressur in der jainistischen erzählung.

⁴ Vgl. Çakuntalā.

⁵ Die ganze geschichte von der heirat steht bei Somadeva in sehr losem zusammenhang mit der übrigen erzählung. Anders bei Çivadāsa; dort sagt nämlich der unhold zum könige: *enām tava striyam bhakṣayisyāmi*. Das mag ursprünglicher sein.

rufen sei bereit — deswegen wolle er ihn sofort schlachten. Canda-valoka bittet um schonung; darauf antwortet ihm der k. hochfalls er könne sieben tagen einen siebenjährigen brahmanenknaben finden köpfe, der sich freiwillig opfern wolle und den er mit hilfe der eltern schlachte, werde er ihn schonen, sonst nicht. Der könig willigt ein und begibt sich so ungehindert nach der stadt. Dort läßt sein minister aus gold und edelsteinen das bild eines mannes verfertigen, das man zusammen mit 100 dorfem dem verspricht, die sein kind als opfer geben und selbst beim schlachten behilflich sein wollen. Ein gewisser brahmanenknabe will sich als opfer darbieten, seine eltern aber weigern sich lange; schliesslich wird ihr widerstand doch überwunden und sie geben ihre zustimmung. Das opfer wird vorbereitet, der *rākṣasa* offenbart sich in erschreckender gestalt; vater und mutter halten des knaben hände und füsse, der könig zieht sein schwert um ihn zu töten. In diesem augenblick lacht das kind heftig.¹ Auf der frage des Vetāla gibt Trivikramasena eine ursache des lachens an, die zu der erklärung in der jainistischen version ganz genau stimmt.

Ähnlich ist ferner die 3. geschichte des Yamadaṇḍa in der Saṃyaktvakāumudī (s. Weber SBBAW. 1889; 2, p. 741 f.): könig Sudharma in Varaçakti will in seine stadt einziehen, die hauptstrasse stürzt aber dreimal ein. Sein hauspriester Jayadeva rät ihm selbst einen menschen zu töten und die strasse mit dessen blut zu bestreichen. Der könig will das nicht tun; aber ein anderer seiner ratgeber läßt einen goldenen mann verfertigen und ihn samt einer *koṭi* von goldstücken den eltern anbieten, die selbst ihr kind töten wollen. Das brahmanenpaar Varadatta und Nihkaruṇa will seinen jüngsten sohn, Indradatta, verkaufen. Der jüngerling zeigt grossen mut, der könig läßt aber die sache nicht zu und schliesslich wird alles auch so gut.

[*Excurs:* Weber Ind. Str. 1, 58 ff., 1. St. 13, 218 f., Hillebrandt GIAPh. III: 2, 176 f. u. a. weisen darauf hin, das schon im vedischen ritual und vielleicht noch früher blutopfer ein mittel waren den einfluss der feindlichen mächte (*rākṣasa's*, *piçāca's* usw.) abzuwenden. Ein gutes beispiel aus der buddhistischen literatur bildet das Takkāriya-jātaka (jnt. 481, Fausboll IV 242 ff.).

¹ In einer rezenion des *Çivadusa* (s. Abh DMG. 1881 p. 187) wird der *rākṣasa* — wie bei Lakṣmīvallabha — durch das lachen des knaben dazu bewogen ihm das leben zu schenken,

wo nämlich erzählt wird, dass der hauspriester des Brahmadata einen anderen brahmanen, der mit seiner frau buhlte, um das leben bringen wollte; um dies zu tun sagt er zum könige, dass das südliche tor der stadt schlecht gebaut und von bösen geistern besetzt sei. Deswegen müsse man es umstürzen und ein neues erbauen lassen. Um die stadtgottheiten zu besänftigen solle man einen so und so beschaffenen brahmanen opfern und den gott-heiten blut und fleisch darbringen. Vgl. dazu auch Rouse *The Jātaka* IV 155 n. 3 und weiter Liebrecht *Zur Volkskunde* p. 284 ff., Schrader *Reallexikon* p. 605¹].

Wie schon Weber *SBBAW.* 1889: 2, p. 742 n. 1 und Pavolini *GSAI.* XII 162 n. 1 bemerkten, liegt hier offenbar eine parallel-erzählung zur bekannten Çunaḥçepa-legende in *Āit. Br.* 7, 13, 1 ff. vor. Diese letztere aber gibt uns auch ein mittel an die hand, die jainistischen u. a. geschichten wieder ein wenig herzustellen.

In der vedischen zeit gehörten offenbar menschenopfer² und sogar wohl kannibalismus³, falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten dingen. Dass also Hariççandra und Rohita den brahmanenjüngling dem Varuṇa als opfer darbringen wollten, erweckte nicht ein solches grausen, wie man es erwarten könnte — hatte doch der gott selbst schon früher das leben des Rohita gefordert. Das am meisten schreckenerregende ist natürlich, dass die unnatürlichen eltern des Çunaḥçepa diesen mit kaltem blut gegen geld verkaufen. Der brahmanische verfasser hat es aber fertig gebracht dies ohne alle umschreibungen zu erzählen; anders die jainistischen und buddhistischen⁴ autoren der späteren zeit — ihnen war eine solche unmenschlichkeit schlecht-hin unfassbar und so ist die geschichte dahin geändert worden

¹ Man vergleiche auch die 8^{te} erzählung der *Siṃhāsanadvātrimçikā* (I. St. 15, 335 ff.) und dazu *MBh.* I 685 ff.

² Dass solche auch später — besonders im cultus der Durgā — vorkamen, ist ja bekannt. Sie waren wohl aber in älterer zeit nicht so selten und wurden deswegen mit minderem abscheu angesehen.

³ Man vergleiche die geschichte von Bhīma und Duḥçāsana in *MBh.* (besonders VIII 4216 ff.) auch von Dama und Vapuṣmant in *Märk. P.* CXXXVI 34.

⁴ Nach der vermutung Webers *IA.* 2, 57 war Guṇādhyā buddhist. Das *KSS.* zeigt ja öfters buddhistischen influss. — Çivadāsa aber erzählt die geschichte ganz und gar so wie sie in *Āit. Br.* steht. Der vater nimmt den ältesten sohn weg, die mutter den jüngsten und sie verkaufen den mittleren.

dass die eltern zuerst heftige einwände machten, dann aber schliesslich nachgaben und dies so vollkommen, dass sie sogar beim opfer die hände und füsse des kindes hielten. Dies ist ja ein wenig glaubenswürdiger zusatz, der die geschichte entschieden schlechter gemacht hat.

In der erzählung der Saṃyaktvakāumudī ist die geschichte von dem brahmanenknaben mit den uralten ideen des 'bauopfers' verknüpft. Die erzählungen des Guṇādhya und der jainisten aber erinnern ziemlich stark an ein weitverbreitetes europäisches motiv, das man bei Grimm, in slavischen märchen usw. wiederfindet: wie der könig sich auf der jagd befindet und im walde dem unholde begegnet, der ihn nur gegen ein menschenleben als lösegeld loslässt, so geschieht es auch in den abendländischen märchen, dass irgend ein jäger oder könig sich auf einer jagd im walde verirrt; dort begegnet ihm der teufel und zeigt ihm den weg, natürlich nicht ohne belohnung. Öfters muss ihm der arme verirrte das versprechen, was er früher noch nicht in seinem hause gesehen hat, und, als er dorthin zurückkehrt, hat gerade seine frau ein kind geboren¹. Diese abendländischen märchen sind dem Vetāla-motiv so in allen zügen ähnlich, dass man sie sich kaum ohne an motivwandel zu denken zu erklären weiss. Auch der umstand, dass in der jainistischen fassung die geschichte glücklich aufgelöst wird, erinnert daran, dass in den europäischen märchen der teufel immer auf irgend eine weise hintergegangen wird — oft gerade durch das ihm versprochene kind selbst — und seines raubs verlustig geht; dies deutet m. e. darauf hin, dass es sich um vorchristliche vorstellungen handelt, wo statt des teufels — den später die christliche überarbeitung eingeführt hat — irgend ein unhold mitspielte.

In der geschichte der Saṃyaktvakāumudī wird aus deutlichen gründen nichts über den jagdausflug des königs und seine vermählung mit der tochter des büssers erwähnt — eine episode, die übrigens auch in der Vetāla-erzählung für die hauptzüge der geschichte ganz und gar belanglos ist. Aber es mag vielleicht immerhin etwas bedeuten, dass in der Saṃyaktvakāumudī unmittel-

¹ Oder man soll das erste geben, was einem zuerst begegnet, wenn man nach hause kommt. So bei Grimm u. a. Man vergleiche auch die erzählung von der tochter des Jephta in Iudices XI 30 ff.

bar auf die 3^{te} erzählung des Yamadaṇḍa eine weitere folgt, von der nur ein vers (in prakrit und sanskrit) bewahrt ist¹:

*savvavisam̐ jahi salilam̐ savvaram̐ ca kūḍasam̐channam̐
rāyā jatthā sayam̐ vāho tattha mayānam̐ kudo vāso?*

(in sanskrit lautet der vers:

tathā ca:

*rajjvā diḥaḥ pravitatāḥ salilam̐ viṣeṇa pācāir mahī hutabhujā
jvalitam̐ vanāntam̐
vyādhaḥ padāny anusaranti grhītacāpāḥ kām̐ deḥam̐ aḥrayati
ḍimbhavatī kuraṅgī.)*

Dieser vers stimmt ohne zweifel ganz gut zu der belehrenden rede über die sünde, die man sich durch teilnahme an der jagd zuzieht, die in der Vetālaerzählung Kaṇva dem könig Candrāvaloka hält. Man mag einwenden, dass sich in den hdschr. B und C der Saṁyaktvakāumudī zu dem vers eine geschichte findet, die ihn zu erklären sucht. Es heisst nämlich, dass ein reh mit seinen jungen in einem garten lebte und dort von dem könige Ripumardana und seinen söhnen verfolgt wird. Diese geschichte kommt mir aber ziemlich konstruiert vor. Sie könnte sehr wohl von einem späteren bearbeiter, der den vers erklären wollte, ad hoc verfertigt worden sein. So könnte der vers eher aus irgend einer solchen rede wie der des Kaṇva stammen und eine ähnliche geschichte von einer jagd des königs Sudharma wie von der jagd des Candrāvaloka bei Somadeva dagestanden haben. Das alles ist jedoch nur eine ganz lose hypothese.

Nachdem ich so kurz die übereinstimmungen gewisser erzählungen bei Lakṣmīvallabha mit geschichten, die man an anderen stellen findet, hervorgehoben habe, gehe ich dazu über die resultate dieser übereinstimmungen zusammenzufassen. Leider wird daraus nicht besonders viel zu gewinnen sein, denn die verhältnisse sind teils ziemlich verwickelt, teils nicht in hinreichendem masse untersucht worden.

Es ist offenbar, dass sich die meisten ähnlichkeiten zwischen unseren erzählungen und den geschichten der Vetālapaṅcaviṃṣati vorfinden: mit der geschichte dieses werkes muss also die geschichte der fraglichen erzählungen verknüpft werden. Leider sind aber die fragen über entstehung usw. der Vetālasammlung noch lange nicht geklärt, obwohl sich dabei so ausgezeichnete forschere wie

¹ Weber SBBAW. 1889: 2, p. 742.

Brockhaus¹, Benfey², Weber³, Zachariæ⁴ u. a. beteiligt haben. Noch ist nämlich nicht die arbeit ausgeführt worden, alle — sanskritische sowohl als neuindische — versionen der Vetālaerzählungen unter einander zu vergleichen um somit die ursprünglichste form der sammlung ausfindig zu machen. Auch ist man über das alter der sammlung als solcher — dass die einzelnen erzählungen zum teil in die älteste zeit indischer märchenliteratur hinaufreichen, ist ja offenbar — nicht derselben ansicht. Weber ZDMG. 22, 723; Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 345 ist der meinung, dass der dichter Vetālabhaṭṭa, der unter den neun 'edelsteinen' am hofe des Vikrama genannt wird, diesen namen als verfasser der sammlung von Vetālageschichten erhalten habe. Nach Benfey zeigen aber mehrere geschichten auf buddhistischen ursprung hin⁵; und da es weiter schwierig oder sogar unmöglich ist zu erklären, warum die Vetālaerzählungen sowohl bei Kṣemendra als bei Somadeva vorkommen, falls sich nicht eine gemeinsame quelle da für sie vorgefunden, so muss man wohl mit bestimmtheit annehmen, dass die sammlung in ziemlich derselben fassung wie z. b. bei Somadeva schon bei Guṇāḍhya da war, um so mehr weil, wie Weber I.A. 2,57 m. e. unzweifelhaft richtig behauptet, Guṇāḍhya buddhist war, was ja zu Benfey's theorien gut stimmt. Falls Guṇāḍhya — wie Bühler meint — im ersten oder zweiten nachchristlichen jahrhundert lebte, was wohl das späteste sein mag, existierte also schon im beginn unserer zeitrechnung diese sammlung von 25 novellen, die Guṇāḍhya in den rahmen einer geschichte von Trivikramasena und dem leichendämon einfügte. Einen weiteren beweis für die existenz der Vetālapaṅcaviṃṣati schon bei Guṇāḍhya liefert m. e. auch Daṇḍin's Daṣakumāracarita. Dass nämlich Daṇḍin — der ja im 6^{ten} oder 7^{ten} jahrhundert lebte — dem Guṇāḍhya viel schuldet, scheint mir trotz J. J. Meyers gegenspruch ziemlich deutlich zu sein. Und die ganze aufstellung des Daṣakumāracarita, die idee verschiedene personen nach einander ihre reiseabenteuer erzählen

¹ SB. 1853, p. 181 ff.

² Bull. de l'Acad. Imp. des sciences de St. Petersbourg 1857, p. 170 ff.

³ I. St. 15, p. 194 ff., Jen. Litteraturzeit. 1877, p. 343 ff.

⁴ BB. 4, p. 369 ff.

⁵ Freilich scheint mir Benfey, falls man diesem ausgezeichneten forschner etwas vorwerfen darf, allzu sehr geneigt zu sein, buddhistischen einfluss und ursprung der märchen anzunehmen. In diesem falle (was die Vetālageschichten betrifft) ist er wohl aber im recht.

zu lassen, hat wohl Daṇḍin aus der stelle in der Brhatkathā, die dem XII^{ten} buche des Somadeva (= IX bei Kṣemendra) entsprach, erhalten¹. Dort erzählen nämlich die minister des Mrgāṅkadatta nacheinander ihre abenteuer von der zeit, die sie durch den fluch des schlangenkönigs von Mrgāṅkadatta getrennt gewesen sind. Hierbei zeigt sich jetzt eine wichtige übereinstimmung: bei Somadeva kommen die minister in der reihe Vimalabuddhi, Bhīmaparākrama, Guṇākara, Vicitrakatha, Pracandaçakti und Vikramakeçarin usw. vor; bei Daṇḍin aber: Rājavāhana, Apahāravarmaṇ, Upahāravarmaṇ, Arthapāla, Pramati, Mitragupta usw. In die geschichte des sechsten ministers aber, des Vikramakeçarin, ist die sammlung der Vetālaerzählungen eingefügt worden; in der geschichte des sechsten prinzen, des Mitragupta, steht eine andere eingeschobene erzählungssammlung nämlich die vier, die Mitragupta dem *brahmarākṣasa* erzählt. Gerade dies, dass in dem sechsten abenteuer an beiden stellen sich eine solche eingeschobene sammlung von sagen oder novellen findet, scheint mir ein beweiskräftiger grund dafür zu sein, dass Daṇḍin wirklich die Brhatkathā als muster gedient hat. Noch mehr spricht dafür, dass die vierte erzählung des Mitragupta, genannt Nitambavatī, zu der ersten Vetālaerzählung stimmt².

Es ist dieses verhältnis von grosser bedeutung auch für eine frage, die die ganze komposition des berühmten romans von Daṇḍin betrifft. Schon H. H. Wilson hat zweifel geäußert, ob die sogenannte *pūrvapīṭhikā* wirklich von Daṇḍin herrühre; später hat J. J. Meyer in seiner übersetzung des Daçakumāracarita p. 134 ff. energische einwände gegen diese zweifel erhoben. Er meint nämlich, die *pūrvapīṭhikā* wäre eine jugendarbeit Daṇḍin's, die er dann später wieder aufgenommen hätte und bis zu seinem tode fortgesetzt; das werk sei nie richtig abgeschlossen worden. Obwohl Meyer sich augenscheinlich selbst mit diesem raisonnement gefangen hat, so kann mich doch etwas derartiges keineswegs überfangen. Denn es ist kaum glaublich, dass ein so 'klassischer' schriftsteller

¹ So schon Weber, Ind. Str. 2, 366; Uhle Vetālapāñc. p. XII f.

² Dass sich bei Guṇādhyā 25, bei Daṇḍin nur 4 erzählungen finden, ist nicht so wunderlich. Denn obwohl die Vetālanovellen eine überaus hübsche sammlung bilden, liegt doch eine starke unbeholfenheit der komposition, die etwa an Mahābhārata erinnert, darin eine so lange geschichtensammlung in ein einzelnes abenteuer im vorübergehenden einzu-schieben. Der kunstpoet Daṇḍin hat so was nicht getan.

wie Daṇḍin wirklich eine alte, halb vergessene jugendarbeit wieder unverändert aufgenommen hätte, um sie mit einer fortsetzung zu bereichern, die eine ganz andere kompositionsart und einen zum teil sehr abweichenden stil zeigt. In der *pūrvapīthikā* sind mehrere abenteuer in einem buch vereinigt, im folgenden umfasst jedes buch nur ein abenteuer; die erzählungen der *pūrvapīthikā* sind viel blasser und vor allem viel kürzer als die darauffolgend berichteten ereignisse; dazu finden sich bedeutende stilistische verschiedenheiten; schliesslich nimmt von den drei komm. nur die Padacandrikā auf die *pūrvapīthikā* rücksicht. M. e. ist deswegen das werk ganz anders entstanden: das eigentliche Daṇḍakumāracarita ist nur ein fragment; nur die sieben ersten abenteuer und den grössten teil des achten — falls wirklich Viçruta von ihm herrührt — hat Daṇḍin zu ende gebracht. Ob der tod oder was anderes sich ihm hindernd entgegengestellt hat, ist nicht zu ersehen. Es fehlen also sowohl die zwei letzten abenteuer wie eine einleitung über die geburt und das erste jugendalter der zehn prinzen. Diesen mangel hat ein späterer schriftsteller in ziemlich ungeschickter weise auszubessern gesucht, indem er den stil Daṇḍin's nachahmend eine ziemlich kurze einleitung, die jetzige *pūrvapīthikā*, zusammenschrieb, worin auch die zwei nicht behandelten abenteuer kurz erledigt wurden.

Ich halte es also für abgemacht, dass Daṇḍin die Brhatkathā nachbildete und dabei auch die Vetālapaṅcaviṃṣati vorfand und berücksichtigte. Weiter finden sich wahrscheinlich in '1001 nacht' spuren davon, dass die Vetālapaṅcaviṃṣati den arabischen verfassern bekannt war;¹ falls diese geschichten sich schon in 'Hezār afsāneh' fanden, muss wohl das werk den persischen übersetzern der Sassanidenzeit bekannt gewesen sein — d. h. im 6^{ten} jahrhundert unserer zeitrechnung. Und dass Guṇāḍhya in der tat schon im früheren mittelalter durch die perser und araber nach Europa gebracht wurde, zeigt der umstand, dass die 11^{te} fabel der 'Disciplina clericalis' des Petrus Alphonsus (geb. 1062 † 1110) ganz sicher aus der vorlage zu KSS. XIII 113 ff. stammt (vgl. Tawney KSS. I p. 93). Da ja Kṣemendra seine Brhatkathāmañjarī um 1040² und Somadeva seine arbeit zwischen 1063—1082 schrieb, kann ja Petrus Alphonsus kaum seine fabel durch diese werke erhalten haben; sie muss vielmehr direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen.

¹ Vgl. Tawney KSS. II pp. 242, 274, 281.

² Ob die geschichte überhaupt bei ihm steht, weiss ich nicht.

Es fragt sich jetzt, aus welcher quelle die erzählungen des Lakṣmīvallabha stammen. Zunächst hat L. seine *ṭikā* nach der des Ṣāntyācārya abgefasst. Dieser starb aber samvat 1096 = 1040 n. Chr.¹ und kann also für seine arbeit weder Kṣemendra noch Somadeva benutzt haben, was ja auch sonst ausgeschlossen wäre, da ja die späteren jainakommentatore kaum aus nicht jainistischer literatur schöpften. Welche quellen aber Ṣāntyācārya zu rate gezogen, ist, soviel ich weiss, nicht bekannt. Dass sie aber nicht direkt auf Guṇāḍhya zurückgehen, zeigt m. e. der umstand, dass die rahmenerzählung bei den jainisten eine ganz andere und wahrscheinlich sehr alte ist, worauf ich sofort zurückkomme. In dieser rahmenerzählung steckten wohl mehrere geschichten, unter welchen auch einige mit den Vetālaerzählungen identisch waren.

Schliesslich komme ich zur rahmenerzählung, d. h. zum berichte von Kaṇayamanjarī, die dem könige nachts geschichten erzählt. Oben ist schon bemerkt worden, dass Meyer und Pavolini diese geschichte mit der rahmenerzählung von Scheherezade in '1001 nacht' zusammengestellt haben; tatsächlich bietet sich ja auch hier eine so schlagende analogie, dass man kaum an selbständige entstehung innerhalb zweier verschiedenen literaturen denken kann. Da die arabische geschichte nicht gut nach Indien gebracht worden sein kann, so muss ein entgegengesetztes verhältnis angenommen werden. Bekanntlich hat lange grosse uneinigkeit über die entstehung und quellen von '1001 nacht' zwischen den verschiedenen forschern gewaltet, seitdem v. Hammer und de Sacy in der zeit um 1820—30 ihre ganz entgegengesetzten ansichten darüber aufstellten.² Jetzt scheint es aber — soviel ich verstehe — als ob die ansicht v. Hammers im grossen und ganzen gesiegt hätte. Man nimmt also an, das der ursprüngliche kern des werkes die pehlewitische märchensammlung 'Hezār afsāneh' sei, die freilich verloren ist, von der aber schon Mas'ūdi³ in den 'Goldenen wiesen' ed. Barbier de Meynard IV 89 nachricht bringt, indem er sagt, dass ein werk mit diesem namen (aus dem persischen) ins arabische übersetzt worden sei. Weiter wird diese notiz vervollständigt durch Muhammed ben Ishak an-Nadim Abu Jakub al-Warrak, der in

¹ Bhāṇḍārkar Rep. 1883/84 p. 129. 440.

² Meine sehr oberflächlichen kenntnisse der arabischen märchensammlung schulde ich vornehmlichst Østrup, Studier over Tusind og en Nat, København 1891, sowie de Goeje's artikel in Encyclopædia Britannica.

³ 943 n. Chr.

seinem Fihrist¹ ed. Flügel p. 304 etwa so sagt:² 'die ersten, die erzählungen gesammelt und zu büchern zusammengefügt haben, die in ganzen sammlungen aufbewahrt wurden, und welche auch tierfabeln verfassten, waren die alten Perser. Später nahmen die Ashghaniden (die dritte persische dynastie) mit eifer daran teil; unter den Sassaniden wurde das interesse immer grösser. Die Araber übersetzten diese erzählungen und lieferten geputzte und elegante bearbeitungen; selbst verfassten sie auch bücher von ähnlichem inhalt. Die erste arbeit dieser kategoriee war Hezár afsáneh (= Alf khurafah)'. Dann folgt eine kurze inhaltsangabe der rahmenerzählung von Scheherezade. Aus diesen angaben scheint hervorzugehen, dass in der zeit etwa 950—1000 n. Chr. nur der eigentliche kern der '1001 nacht' existierte; weder die Bagdad-erzählungen noch die ägyptischen geschichten gab es damals schon und ebensowenig die geschichten von 'Kalad und Shimas', von den 'sieben vezieren' usw., da diese von Mas'udí aao. als selbständige arbeiten genannt werden. Dieser kern aber war die übersetzung von einem pehlewí-werk, genannt 'Hezár afsáneh' = 'Die 1000 erzählungen' (arab. *Alf khurafah*), das seinerseits in der Sassanidenzeit entstanden, d. h. aus irgend einem indischen dialekt übertragen worden war. Leider gibt es aber in Indien kein werk, das diesem pehlewí-buch entspricht; an die Brhatkathā zu denken geht deswegen nicht gut, weil aus der oben zitierten stelle aus Fihrist hervorgeht, dass die rahmenerzählung in *Hezár afsáneh* nicht dieselbe war, wie die der Brhatkathā, sondern wie die der '1001 nacht'. Es ist jedoch offenbar, dass die quelle der jainistischen kommentatoren Çāntyācārya, Devendra und Lakṣmīvallabha ursprünglich dieselbe gewesen sein muss wie die quelle der persischen sammlung und der '1001 nacht'. Ich wage deswegen obwohl unter weitgehendem vorbehalt die folgende theorie aufzustellen: Devendra sagt in seinem komm. (Jacobi p. 51): *evam Kaṇayamanjarie so rāyā kouhalabhūehim erisakkhānehim chammāse jāva vimohio*. Sechs monate hindurch habe also die königin die neugier ihres gemahles mit ihren geschichten gefesselt, das macht im ganzen 180 erzählungen oder eher 180 nächte, da ja kaum zu vermuten ist, dass die ganze zeit hindurch jede erzählung nur eine nacht gedauert habe. Es wird kühn erscheinen hier etwas vermuten zu wollen —

¹ 987 n. Chr.

² Übersetzt nach Østrup a. a. p. 7 f.

jedoch glaube ich am ehesten, dass Devendras 'sechs monate' = '180 nächte' nicht gerade ad hoc erfunden sind, sondern dass sich dies wirklich darauf beziehen könnte, dass es eine alte märchensammlung gab, die in der rahmenerzählung von Kaṇayamanjarī wirklich einen zeitraum von 180 nächten (oder so ungefähr) mit verschiedenen erzählungen ausfüllte.

Der titel 'Hezār afsāneh' aber ist, wie schon lange allgemein erkannt worden ist, nicht ganz buchstäblich zu deuten, sondern bezeichnet nur eine hohe zahl im allgemeinen. Und wenn man die erzählungen zusammenführt, die ziemlich allgemein als aus dem persischen stammend betrachtet werden, so scheint es im verhältnis zu dem ganzen werke nicht unglaublich, dass diese ursprünglich etwa 180—200 nächte umfasst hätten. In diesem kern von '1001 nacht' möchte ich also gern die arabische übertragung der indischen erzählungen, über die uns die jainakommentare einigen aufschluss geben, sehen: dies war wahrscheinlich ein in der zeit etwa 400—500 n. Chr. entstandenes jainistisches werk, wo innerhalb einer gemeinsamen rahmenerzählung von der klugen königin und ihrer sklavin allerlei geschichten vereinigt waren, unter denen einige in kürzester fassung bei Devendra und Lakṣmīvallabha bewahrt ist. Dies werk war zum teil mit der Brhatkathā identisch und beide gingen also auf eine gemeinsame quelle zurück. Falls sich dies mit einiger wahrscheinlichkeit behaupten lässt, was mir möglich scheint, so ist diese kleine untersuchung nicht wertlos geblieben.

Man kann jetzt freilich einwenden, dass sich von den bei Lakṣmīvallabha bewahrten geschichtchen keine in '1001 nacht' findet,¹ und dass die geschichten ganz kurz und kunstlos erzählt sind. Aber nichts ist ja in Indien gewöhnlicher, als dass ein werk in vielen verschiedenen rezensionen vorkommt — man denke nur an das Pañcatantra und die Vetālaerzählungen; der rahmen bleibt (wenigstens im allgemeinen) unverändert, es werden aber mehr und mehr erzählungen hineingedrängt und wieder andere weggelassen. Und was merkwürdiges läge wohl darin, wenn in dem kleinen bruchstück des alten werkes, das kommentare im 11^{ten} jahrhundert benutzten, sich andere erzählungen fanden als in der alten vorlage der pehlewübersetzung? Was den zweiten einwand betrifft, so hat der nicht mehr zu bedeuten; denn Ćāntyācārya u. a. können einfach

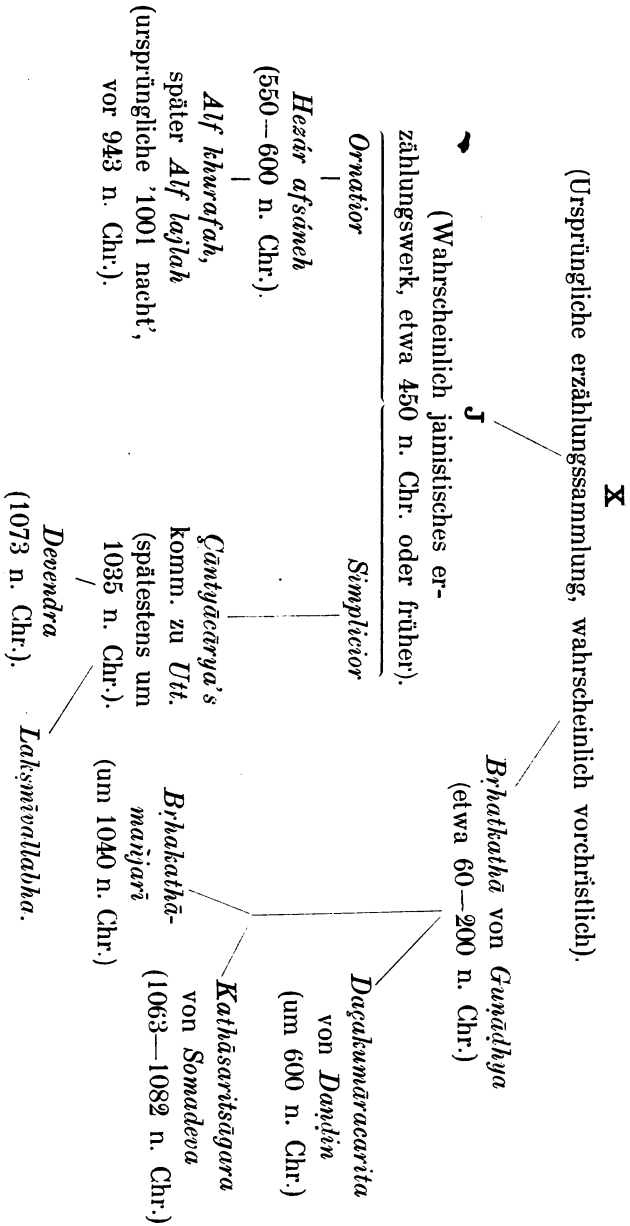
¹ Ob es sich so verhält weiss ich nicht ganz bestimmt.

einen *textus simplicior* benutzt haben, der von dem *ornator* ebenso sehr oder noch mehr abwich als der *simplicior* der Çukasaptati von dem *ornator* desselben werkes. Somit halte ich solche einwände für nicht beweiskräftig und glaube mich der deutlichkeit wegen berechtigt, ein schema aufzustellen, um die verschiedenen phasen des von mir angenommenen werkes zu erläutern. Siehe folgende seite.

Dieser stammbaum ist natürlich insoweit sehr unvollständig, als man bei der nicht aufgeklärten geschichte der Brhatkathā und des von mir vorausgesetzten jainistischen erzählungswerkes J nicht weiss, ob nicht auch andere, jetzt verschollene schriftstücke im laufe der zeiten aus ihnen hergeleitet wurden. Was weiter die zeit, die ich für J ansetzte — 450 n. Chr. oder früher — anbetrifft, so habe ich nur deswegen einen solchen terminus gewählt, weil ich eine passende zeit vor der übertragung ins pehlewī haben wollte; auch wäre es ja möglich, dass J — falls jainistisch, was mir das glaublichste scheint¹ — in der zeit, wo der jainakanon abschliessend redigiert wurde (454 n. Chr.), zusammengestellt wurde. Es ist jedoch jedermann wohl bekannt, wie äusserst problematisch es ist, ein indisches werk datieren zu wollen, wo nicht ganz bestimmte fakta vorliegen. Dass schliesslich J und Guṇāḍhya zum teil eine gemeinsame quelle gehabt haben, schliesse ich teils daraus, dass sich bei Çāntyācārya spuren der Vetāla-erzählungen bewahrt haben, teils daraus, dass sich in '1001 nacht' mehrere ähnlichkeiten mit Kathāsaritsāgara vorfinden.

Dass '1001 nacht' — das berühmteste aller orientalischen erzählungswerke — in letzter hand aus einer indischen quelle stammt, ist ja schon längst erkannt worden. Ich habe in dieser kleinen studie einen versuch gemacht die quelle etwas näher zu bestimmen. Leider ist dies nur ein ganz schwacher versuch geblieben. Ich glaube jedoch, man wird der frage etwas näher kommen, wenn man das gesamte sagenmaterial der grossen sammlung genau zerlegt und mit vorhandenen parallelen in indischen erzählungen vergleicht — eine aufgabe wofür mir sowohl zeit wie kenntnisse fehlen. Durch eine solche untersuchung würde sich mit etwaiger genauigkeit der inhalt des originals von '*Hezār afsāneh*' feststellen lassen, was ja eine gute hülfe bieten würde. Und mit hülfe von Chauvin's ausgezeichnete 'Bibliographie' wird jetzt eine solche aufgabe wie

¹ Oder J hatte mehrere rezensionen: jainistische, buddhistische, çivaitische usw., wie das Pañcatantra es jetzt hat. Aus einem jainistischen *simplicior* stammt wohl jedenfalls Çāntyācārya.



die hier skizzierte nicht unlösbar sein. Auch in den folgenden entwicklungsstadien von '1001 nacht' wird sich wohl dabei eine unmenge von indischem material finden lassen: so ist ja z. b. wahrscheinlich der rahmen der Bagdaderzählungen — die geschichte von Harun-ar-Raschid und Djafar — aus der indischen quelle der Saṃyaktva-Kāumudī geholt (s. Weber SBBAW. 1889: 2, p. 732 ff.) usw.

Denn bei jedem schritt, den die vergleichende märchenkunde tut, zeigt sich immermehr, dass Indien so zu sagen das centralland aller erzählungsliteratur gewesen ist, woraus lange zeit hindurch nach allen richtungen hin ströme von märchen und abenteuern zu den benachbarten und ferner wohnenden völkern geflossen sind.

D. *Karakandū* (*Karandū*)¹.

Der text bei Jacobi Ausg. Erz. p. 34, 25 ff. lautet folgendermassen:

[34] 'In der stadt Campā lebte könig Dahivāhaṇa; seine gemahlin war königin Paumāvai, tochter des Cedaga. Einmal bekam sie ein schwangerschaftsgelüste: 'könnte ich nur in königliche pracht gekleidet unter dem schatten des von dem grosskönige gehaltenen sonnenschirms auf dem rücken eines vorzüglichen elephanten garten und wälder besuchen!' Sie wurde niederschlagen; da fragte sie der könig und sie erzählte ihm ihren zustand. Daraufhin bestiegen sie zusammen einen schlachtelephanten; der könig hielt den sonnenschirm [35] und sie ritten nach dem garten. Es war im anfang der regenzeit, und als der elefant von dem kühlen, angenehmen erdgeruch getroffen wurde, erinnerte er sich des waldes. So lief er in der richtung des waldes den weg entlang und die beiden konnten nicht von seinem rücken herunterkommen, sondern wurden nach dem walde geführt. Der könig erblickte einen ficusbaum und sprach zur königin: 'unter jenem baum hin wird er laufen; dann sollst du einen zweig fassen.' Sie antwortete: 'ja', konnte es aber nicht tun. Der könig aber war gewandt und fasste einen zweig; ermüdet, unglücklich und von ratlosigkeit verwirrt gelangte er nach Campā.

[Der elefant führte die königin in den öden urwald, wo sie am ufer eines teiches herabstieg].

Indem sie so der verehrung (des Jina) gedachte, ging sie nach irgend einer richtung; als sie ziemlich weit gekommen, erblickte

¹ Ich bin nicht ganz davon überzeugt, dass Pavolini im recht ist, wenn er behauptet *Karakandū* sie eine jüngere namensform als *Karandū* und wirklich in der von unserem texte (p. 36, 20) geschilderten weise entstanden.

sie einen büsser und ging zu ihm hin. Sie begrüßte ihn und er fragte: 'mutter, woher kommst du?' Da sagte sie: 'ich bin die tochter des Ceḍaga, ein elephant hat mich hierher geführt.' Der büsser war aber ein freund des Ceḍaga. Er ermunterte sie: 'fürchte nichts!' und sprach weiter: 'sei nicht besorgt! Dieser *samsāra*, der der grund ist des zusammenseins und der trennung, und der von geburt, tod, krankheit und kummer erfüllt ist, ist ganz wertlos'. Obwohl sie es nicht wünschte, wurde ihr leben durch früchte erhalten, und er leitete sie nach seiner wohnung und sprach: 'von hier an ist die erde gepflügt, da gehen wir nicht. Dies ist der bereich von Dantapura, wo Dantavakka herrscht. Geh deswegen ohne furcht in die stadt, dann wirst du wohlgemut [36] nach Campā gelangen.' Dann kehrte der büsser zurück; sie aber ging nach Dantapura und fragte nach den nonnen. Sie begrüßte die oberin, und diese fragte: 'woher kommst du, o laienfrau?' Paurmāvaī erzählte ihr ihre abenteuer. Sie weinte ein wenig und wurde von der oberin beruhigt: 'edelmütige, sei nicht besorgt! Das schicksal ist nämlich unentrinnbar. Es heisst ja:

'Das zusammengeführte trennend und wiederum das getrennte zusammenführend ist das schicksal überaus geschickt beim bewirken des glücks und des unglücks der lebenden wesen.'

Und weiter:

'Im *samsāra*, wo reichthum für einen augenblick gesehen wird und wieder schwindet, wo in einem augenblick glück und unglück immer wechseln, wo zusammensein und trennung einander in einem augenblick ablösen, gibt's kein glück¹.

Weil eben der *samsāra* eine schatzkammer von vielerlei unglück ist, deswegen wandern die klugen in dieser welt auf dem wege zur glückseligkeit.'

So wurde sie aufgemuntert, geriet in heftige erregung und nahm den schleier bei diesen nonnen. Als sie die weihe verlangte, erzählte sie aus furcht sie nicht zu bekommen nichts über ihre schwangerschaft. Später teilte sie der oberin ihren zustand mit. Im geheimen gebar die nonne und warf das kind mit einem kostbaren shawl und einem siegel auf den friedhof. Da wurde es von dem aufseher aufgehoben, der es seiner frau übergab. Es erhielt

¹ Vgl. zu diesem vers Ausg. Erz. p. 86, 23: *khaṇadit̤thanat̤thavivhave khaṇapariyattantavivahasuhadukkhe khaṇasam̤jogavijoe sam̤sāre re suham̤ katto*.

den namen Avakiṇṇaya. Die nonne aber schloss mit der *cāṇḍāla*-frau¹ enge freundschaft; die übrigen nonnen fragten sie: 'wo ist deine leibesfrucht?' Sie antwortete: 'das kind war tot geboren, so warf ich es weg.' Der knabe aber wuchs dort auf und spielte mit den übrigen kindern. Dabei rief er ihnen zu: 'ich bin euer könig, gebet mir steuer.' Später bekam er eine harte krätze; da sagte er zu ihnen: 'kratzt mich!' Davon erhielt er den namen Karakaṇḍu. Er liebte die nonne gar sehr, und sie gab ihm alle leckereien, die sie als almosen erhielt.

Als er grösser geworden war, hütete er den friedhof. Dahin kamen einmal aus irgend einer veranlassung zwei mōnche; in einer laube dort erblickten sie einen stab. Der eine aber kannte die merkmale der stäbe, die so lauten:

'Wenn der stab einen knoten hat, preist man ihn; hat er zwei, dann bewirkt er streit; hat er drei, ist er mit gewinn verbunden, hat er vier, folgt ihm der tod.

Eine rute mit fünf knoten verhindert streit am wege; sechs knoten bedeuten körperliches leiden, sieben aber gesundheit.

Ein stab, der unter der erde vier finger und über die erde einem halben finger misst und sieben knoten hat, wendet rasende elephante ab.

Acht knoten bedeuten erfolglosigkeit; neun knoten bewirken ehre; durch die rute mit zehn knoten aber erlangt man alles.

Eine krumme, eine von würmern zerstochene, eine mit bunten zweigen versehene, eine büschelige (oder: eine hohle)² und eine gebrannte rute sowie eine die oben dürr ist, muss mit eifer vermieden werden.

Eine rute mit dicken knoten, von glänzender farbe und einfarbig, eine die derartige merkmale zeigt, wird gepriesen — das muss man kennen.'

¹ Näml. die frau des aufsehers.

² Prof. Jacobi schreibt mir (29. V. 08): 'Dr. Meyer in Chicago hat eine englische übersetzung der 'Ausgew. Erz.' gemacht, die demnächst gedruckt werden soll. In einer anm. sagt er: '*pollaya* (or *pollara*, which comes to the same thing) I derive from **pūlyaka* (**pūlyara*) from *pūla* 'bunch'; or we may assume a word *pulyaka* from *pula*. The word would thus mean 'knotted, gnarled'. *polla* = *rikta*, *antah-gusira*, used of the hand, I find in Uttarajjh. XX 42. According to that we should rather translate 'hollow'. But being hollow would hardly be considered such a great defect in a cane. *polla* may mean the 'bunched hand' or the fist, German 'die geballte hand' (or 'faust').

[37] Weiter sprach er: 'wer jenen stab nimmt, der wird könig werden; man muss aber warten, bisdem er noch vier finger herunter wächst, dann ist er fertig.' Dies hörte der *cāṇḍāla*-knabe und auch ein brahmane. Da grub der brahmane das stück von vier fingern auf und schnitt es ab. Der knabe aber sah es und raubte die rute. Von dem brahmanen wurde er vor gericht gezogen; dieser sagte: 'gieb mir die rute!'. Er aber antwortete: 'in meinem friedhof ist sie gewachsen, deshalb gebe ich sie nicht her.' Der brahmane sprach: 'nimm eine andere!' der knabe wollte es aber nicht und tat es auch nicht. [Die richter] fragten den knaben: 'warum gibst du sie nicht weg?' Er antwortete: 'durch die wunderkraft dieser rute werde ich könig werden.' Da lachten die richter und sprachen: 'falls du könig wirst, dann sollst du diesem ein dorf geben.' Er bejahte dies. Der brahmane aber sagte zu seinen genossen: 'lasst uns jenen töten und die rute nehmen.' Das hörte aber der vater des knaben; so verschwand die familie und begab sich nach Kancanapura. Dort war soeben ein kinderloser könig gestorben. Das pferd, das als symbol der herrschaft galt, ging zu ihm, der draussen schlief, wandelte um ihn rechts herum und blieb stehen. Als ihn die stadtbewohner voll ehrfurcht sahen — ihn, der glückliche merkmale trug — da rief man 'heil!' und die freudenpauke wurde geschlagen. Er aber stand gähnend auf. Beruhigt bestieg er das pferd und sollte hineingeführt werden. Die brahmanen aber sagten: 'er ist ein *cāṇḍāla*' und wollte ihn nicht hineinkommen lassen. Da ergriff er die kostbare rute; die begann zu brennen. Sie aber erschraaken alle. Dann wurden von ihm die *cāṇḍāla* aus Vāḍahāṇaga (oder die familie Hariesa unter den c.)¹ zu brahmanen gemacht. Darüber heisst es:

²Von dem sohne des Dadhivāhana, dem könige Karakaṇḍu, wurden die in Vāṭadhānaka wohnenden *cāṇḍāla* zu brahmanen gemacht.'

Er aber warf seinen rufnamen Avakiṇṇaga weg und nahm den von den knaben erfundenen namen Karakaṇḍu an. Nach einiger zeit kam jener brahmane zu ihm und sprach: 'gieb mir ein dorf!' Er antwortete: 'nimm welches du wünschest!' Jener aber sagte: 'ich wohne in Campā, gieb mir also dort ein dorf!' Da gab er ihm einen brief an Dahivāhaṇa mit [worin es hiess]: 'gieb

¹ Vgl. weiter unten.

² Dieser vers ist auf sanskrit abgefasst.

diesem brahmanen ein dorf! Ich werde dir ein dorf oder eine stadt, welches du verlangen möchtest, dafür geben.' Dahivāhaṇa aber wurde sehr zornig [und sagte]: 'jener elende *cāṇḍāla* kennt sich selbst nicht.' Der bote kehrte zurück und erzählte alles; Karakaṇḍu zürnte gar sehr. Er belagerte Campā, viel streit entstand. Dies bekam die nonne zu hören und mit dem gedanken: 'mögen nicht viele menschen getötet werden' bat sie die oberin um urlaub und ging noch Campā. Sie liess Karakaṇḍu rufen und verriet das geheimnis: 'jener ist dein vater'. Da befragte er seine (pflege)eltern, und diese erzählten ihm alles. Er konnte aber aus stolz nicht weichen. So ging sie nach Campā in den königlichen palast; sie wurde erkannt, die sklavinnen warfen sich weinend ihr zu füssen. Der könig hörte es, kam herbei, begrüßte sie, bot ihr einen sitz an und fragte nach ihrer leibesfrucht. Sie antwortete: 'es ist gerade jener, der deine stadt belagert.' Von freude erfüllt ging er aus der stadt hinaus und traf mit Karakaṇḍu zusammen, gab ihm die beiden reiche und wurde mōneh.

Karakaṇḍu aber bekam eine grosse macht. Er liebte rinderherden gar sehr und besass deren viele. Einmal im herbst sah er ein kräftiges, weisses kalb und sagte: 'dessen mutter sollt Ihr nicht melken, und bisdem es grösser wird, [38] lasst es die milch der anderen kühe trinken!' Die hirten gehorchten ihm. Das kalb wurde ein sehr grosser stier mit kräftigen hörnern; da sah ihn der könig. Der stier war aber sehr kampflustig. Nach längerer zeit sah ihn der könig wieder — einen alten stier mit grossem körper, der von den jungen stieren umdrängt wurde. Er fragte die hirten: 'wo ist jener stier?' Sie zeigten ihn in diesem zustande Und sprachen:

'Durch wessen brüllen die übermütigen, stolzen stiere mitten auf dem viehhof auseinandergejagt wurden — jener stier, von dem der alte stolz geschwunden ist, mit tiefenden augen und sich bewegenden, entstellten lippen muss das umdrängen der jungen stiere ertragen.'

Als der könig ihn so sah, befiel ihn kummer. Er dachte über die vergänglichkeit nach: 'ach, dieser stier, der so aussah, ist jetzt so elend geworden. So sind im *samsāra* alle dinge unbeständig; und auch der reichthum — die bedingung des genusses und die ursache der grossen verblendung — ist unbeständig. Es heisst ja auch:

'Der reichthum — unbeständig wie der regenbogen, schnell dahinschwindend wie der blitz, der dem auf den füssen haftenden staub ähnelt — ist dem gesetz der unbeständigkeit unterworfen.

Reichtümer ziehen die diebe fort, die fürsten plündern sie; die koblode verbergen sie und unsere feinde erhalten sie.

Feuer möge alles verbrennen, überschwemmung alles zerstören — denn der zornige Jama nimmt doch schliesslich alles weg.'

Und weiter ist ja das zusammensein mit weibern — die ursache des höchsten genusses — vergänglich, denn:

¹'Wie in der abenddämmerung viele vögel sich auf einem baume versammeln — wanderern ähnlich die aus fernen ländern kommend in einer reiseherberge zusammentreffen — am morgen aber alle nach verschiedenen gegenden fortfliegen, so leben in einer familie viele seelen — je nach ihren taten als menschen, götter oder tiere geboren — zusammen; beim tagesanbruch des todes aber gehen sie jeder nach seinem ort.'

²'Mensch und mensch, der tor und der träge irren in den strassen der stadt umher, drängend und stossend, von vielen leuten dicht umdrängt. Dies sehend wie in kürze der mensch im augenblicke hinsinkt, geht er durch alter und krankheit zu grunde: schwer ist's ihm zu helfen.'

So heisst es ja:

'Vor und bei der geburt, im kindes-jünglings- und greisenalter gehen die seelen in allen zuständen auseinander wie ein tongefäss.'

Sie denkend erlangte er die erleuchtung und wurde ein *patteyabuddha*; nachdem er sich fünf handvoll haar ausgerauft hatte und von den göttern die merkmale erhalten hatte, wandelte er umher. Darüber heisst es:

'Der könig von Kalinga, der einen weissen, schöngewachsenen stier mit wohlgeformten hörnern mitten auf dem viehhof gesehen und reichthum und not bedacht legte das gelübde ab.'

Die geschichte des Karakaṇḍu steht wie die übrigen *patteya-*

¹ Vgl. zu diesen versen eine stelle in Devendra's komm. zu Utt. XXII (A fol. 231^b, B fol. 194^a): (*cintesu*) *saṃjhāsamayāsamāgamekkataruwāsisaṃṇāṇaṃ va therasaṃjogattaṃ piyaputtābandha-jaṇṇāṇaṃ*.

² Jacobi Ausg. Erz. p. 157 bezeichnet die übersetzung der *apabhraṃṣa*-strophe als unsicher. Da ich nichts zur ausbesserung des textes beihelfen kann, bin ich ihm gefolgt.

- *buddha*-biographien im kommentar zu Utt. XVIII 45—46. Eine der fassung des Devendra ähnliche Karakaṇḍu-biographie findet sich in dem Kathākoṣa des Çubhaçilagaṇi (worüber s. Leumann bei Tawney Kathākoṣa p. 240 f.)¹.

Sonst schweigt die tradition, soviel ich sie kenne, über Karakaṇḍu (Karaṇḍu). Ich weiss mit ausnahme des jāt. 408 keine einzige stelle, wo dieser herrscher des Kaliṅga genannt wird. Seine erleuchtung, sowie sie bei Devendra erzählt wird, ist eine variante zur geschichte von Dummuha im jāt. 408, wo ein liebeskranker alter stier von einem jüngeren nebenbuhler totgestossen wird, was zur bekehrung des königs führt.

Ein locus communis in der erzählungsliteratur ist ferner die geschichte davon, wie Karakaṇḍu die königswürde erlangte². Da es allzu weitläufig sein würde und auch unnötig ist, alle mir bekannten stellen aus der literatur anzuführen, die diesen brauch erwähnen, weise ich nur auf J. J. Meyer Daçakumāracarita p. 94 f. n. 1 und Tawney Kathākoṣa p. 4 n. 1 hin, wo mehrere solche stellen gesammelt sind³. Was wieder die sonderbare geschichte mit den verschiedenen ruten betrifft, wovon ja memorialverse p. 36,26 ff. überliefert sind, so steckt m. e. darin ein sehr alter volksglaube, worüber mir aber leider keine anderen indischen zeugnisse vorliegen. Der glaube nämlich, dass ein auf irgend eine art beschaffener stab jemandem glück und macht zuführe, scheint mir eng mit dem sehr alten glauben von der wünschelrute in zusammenhang zu stehen — ein stab womit man nicht nur wasser⁴ sondern auch verborgene schätze usw. an den tag bringt. Weiter hängt wohl auch mit diesen vorstellungen der glaube an das rutenorakel (rhabdomantie) zusammen, das durch Herod. IV 67, Tac. Germ. 10 und Amm. Marc. 2, 24 als bei Skythen (Iraniern), Ger-

¹ Diese nachricht habe ich wahrscheinlich mündlich von Prof. Jacobi erhalten.

² p. 37,12 ff.

³ Tawney aao. erinnert an die list des Oibares in Herod. III 85. Und tatsächlich ist es ja nicht unmöglich, dass wir in diesem brauch bei der königswahl einen rest des alten pferdeorakels (worüber vgl. Hehn Kulturpflanzen⁶ p. 44), das sonst bei Persern, Germanen und Slaven vorkam, auch in Indien finden.

⁴ So was glaubten wohl auch die Semiten im altertum; vgl. die art, wie Moses in der wüste wasser hervorbringt in Num. XX 11. Sein stab war ja auch sonst eine zauberrute, Exod. IV 2—5 usw.

manen und Alanen existierend bezeugt wird¹. Tacitus erzählt, dass *'virgam frugiferae arboris decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos . . . spargunt'*; die *'notae'* waren vielleicht — mindestens in einigen fällen — nur knoten oder knospen wie in unseren versen. Jedenfalls liegen in dem glauben an wunderkräftige ruten vorstellungen vor, die in die graue vorzeit hinaufreichen. Der stab des Karakaṇḍu ist auch darin ein wunderding, dass er zu flammen oder leuchten beginnt, als er den widerspenstigen brahmanen gezeigt wird (p. 37,16).

Nach diesen kleinen nebenbemerkungen gehe ich dazu über, einen zusammenhang der geschichte des Karakaṇḍu mit anderen sagenkreisen zu suchen. Leider ist das resultat beinahe ganz und gar negativ.

Ein historischer kern steckt vielleicht darin, dass Karakaṇḍu die *cāṇḍāla* zu brahmanen machte und möglicherweise auch darin, dass er sohn des Dadhivāhaṇa ist. Der name ist, soviel ich weiss, sehr ungewöhnlich; ich kenne ihn überhaupt nur als Dadhivāhaṇa in dem Dadhivāhaṇa-jātaka² (jāt. 186, Fausbøll II 101 ff), eine freilich phantastische erzählung, vielleicht jedoch nicht ganz ohne historischen hintergrund. Denn falls man von der einleitenden geschichte von der axt, dem topf und dem trommel (drei wunschdinge), die überhaupt nur in sehr losem zusammenhang mit der eigentlichen Dadhivāhaṇa-geschichte steht, absieht, verbleibt, dass Dadhivāhaṇa, der ein von seinen eltern verstossener abenteurer war, durch auffindung eines wunderbaren edelsteines und verwendung desselben allmählich könig in Benares wurde. Dies stimmt ja ziemlich gut zu unserer erzählung von Karakaṇḍu, der als *cāṇḍāla* lebte und durch den zauberstab könig wurde. Aber wir können vielleicht noch weitere schlüsse ziehen: im Kumbhakārajāt. (jāt. 408) wurde, wie wir uns erinnern, Karakaṇḍu durch den anblick des geplünderten mangobaumes zum nachdenken über die höchsten dinge gebracht. Das jāt. 186 erzählt aber eine episode, die, nachdem Dadhivāhaṇa könig geworden war, eintraf: D. hatte einen mangobaum, der aus dem göttergarten stammte, und dessen früchte überaus süß waren. Bisweilen sandte er anderen königen solche früchte als gaben; um aber zu verhindern, dass jemand

¹ Vgl. Schrader Reallex. p. 506, der übrigens die wichtige Ammi-anusstelle übersieht.

² In MBh. XII 1715 ff. wird unter den *ksatriya*, die der verfolgung durch Rāma Jāmadagnya entrannen, ein Brhadratha, sohn des Diviratha und enkel des *Dadhivāhaṇa*, mit aufgezählt.

sich solche bäume verschaffte, durchbohrte er zuerst den kern der früchte. Ein könig, der dies zu wissen bekam, sandte einen geschickten gärtner um die mangofrüchte des D. zu zerstören; der gärtner setzte *nimba*-bäume und *pagga*-schlingpflanzen rund um den mango und dadurch bekamen die früchte bitteren geschmack. Bodhisattva aber, der minister des Dadhivāhana war, sah die ursache und die schädlichen bäume wurden entfernt. Der vers, den Bodhisattva spricht, lautet:

(2). *Pucimandaparivāro ambo te Dadhivāhana,*
mūlam mūlena saṃsattham, sākā sākā nisevare,
asatam sannivāsena ten' ambo kaṭukapphalo.

Es liegt ziemlich nahe in dieser erzählung eine alte bekehrungsgeschichte sehen zu wollen und den sens moral zu ziehen: wie der mango alleinstehend süsse früchte trug, durch zusammensein mit anderen bäumen aber bitter wurde, ebenso wird der mensch, wenn er allein lebt, gut, schlecht aber durch verkehr mit der welt. Der übersichtlichkeit wegen gebe ich eine kurze parallele zwischen Dadhivāhana und Karakaṇḍu:

Dadhivāhana:

Jāt. 186.

D. ist ein von seinen eltern verstossener abenteurer.

D. gerät in besitz eines wunderebaren edelsteines; mit dessen hülfe bemächtigt er sich dreier wunschdinge und wird könig in Benares.

D. besitzt einen sehr schönen mangobaum. Ein fremder gärtner zerstört die früchte, indem er rund um den baum pflanzen mit bitteren früchten setzt. Bodhisattva, minister des D., versteht die ursache, und D. lässt die schädlichen bäume entfernen.

Karakaṇḍu:

Devendra zu Utt. XVIII 45.

Karakaṇḍu ist sohn des Dahivāhana in Campā und der königin Paumāvāī. Er wird in einer *cāṇḍāla* familie gross gezogen.

K. bemächtigt sich einer zauberrute; durch diese wird er könig in Kālīnga.

Jāt. 408.

K. sieht am eingang seines gartens einen mangobaum mit süssen früchten. Er nimmt eine frucht; darauf tun alle anderen leute dasselbe, und der baum wird ganz zerbrochen.

(Als K. dies sieht, wird er bekehrt und erlangt die *paccekabuddhawürde*).

Darin, dass die sagen von Dadhivāhana und Karakaṇḍu so viel ähnlichkeiten enthalten, möchte ich einen beweis dafür sehen, dass die nachricht über das verwandtschaftsverhältnis zwischen diesen beiden richtig ist. d. h. aus der alten quelle des Devendra und des jātaka herrührt.

Weiter findet sich in der Karakaṇḍubiographie eine geschichte, die wohl aus irgend einer alten epischen quelle stammt — die von den in den brahmanenstand erhobenen *cāṇḍāla*. Es heisst darüber, dass die brahmanen sich weigerten den Karakaṇḍu zu empfangen unter dem vorwand, er wäre ein *mātāṅga* (= *cāṇḍāla*)¹. Karakaṇḍu verscheucht aber die widerspenstigen; dann heisst es weiter: *tahe teṇa Vādahānagā Hariesā dhijjāiyā kuyā. uktam ca:*

*Dadhivāhanaputreṇa rājñā ca Karakaṇḍunā
Vāṭadhānakavāstavyaḥ cāṇḍālā brāhmaṇīkrtāh.*

Nach dieser stelle wären also die sogenannten *Harikeḇāh* 'die blondhaarigen' eine *cāṇḍāla*-clan im lande Vāṭadhāna. Dieses land lag aber nach Pargiter zu Märk. P. LVII 35 in 'the territory stretching from Pañcanada to Ganges', vgl. MBh. V 598 ff.:

*tataḥ Pañcanadañ cāiva kṛtsnañ ca Kurujāṅgalaṁ
tathā Rohitakarānyam Marubhūmiḥca kevalā
Ahicchatram Kālakūtam Gaṅgākūlañ ca, Bhārata,
600. Vāraṇam Vāṭadhānañ ca Yāmuṇaḥ cāiva parvataḥ
eṣa deḇaḥ suvistīrṇaḥ prabhūṭadhaṇadhānyavān
bahūva Kāuraveyāṇām balenātīva samvṛtaḥ.*

Weiter bestätigt MBh. II 1190, dass Vāṭadhāna zu den westlichen landschaften gehört, da es unter denen mit aufgezählt wird, die Nakula vor dem *rājasūya* des Yudhiṣṭhira eroberte. Weiter wird Vāṭadhāna in MBh. VI 334, 2405²; VII 398; VIII 3650; Märk. P. LVIII 44; Vāyu-P. 45,115³; Varāh. Mih. Brh. S. 14,26. 16,32 usw. genannt. Einen fürsten von Vāṭadhāna nennt MBh. I 2699; V 86.

¹ *Mātāṅga* = *cāṇḍāla* kommt öfters vor (Ausg. Erz, Kād. usw.). Ein könig oder häuptling der Çabara heisst Mātāṅgaka in Kād. ed. Peterson I p. 31,23 usw. Ein asket aus *cāṇḍāla*-familie heisst *Mātāṅga-pāṇḍita*, jāt. 497 u. a. (s. ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1).

² Wo die Calcutta-ausgabe fehlerhaft *Vāradhāna* hat.

³ Wo die hdschr. *Vādhadhāna* lesen

Zu dieser nachricht stimmt gut, was wir aus Devendras's kommentar¹ zu Utt. XII 1 ff. erfahren: das Utt.-kapitel² handelt wie bekannt von dem heiligen *Hariesa-Bala* (oder *Balakoṭṭha*) und Devendra erklärt seinen namen so, dass er *Bala(koṭṭha)* hiesse und häuptling einer *cāṇḍāla*-clan, genannt *Hariesa* (= *Harikeçāh*), die in der nähe des Ganges wohnten, wäre. Da ja Vāṭadhāna zwischen Pañcanada und Ganges lag, widersprechen sich die beiden stellen bei Devendra nicht.

Weitere nachrichten über die bevölkerung in Vāṭadhāna erfahren wir aus Manu XI 21, wo es folgendermassen heisst:

vrātyāt tu jāyate viprāt pāpātmā Bhṛjḡjakaṇṭhakah
Āvantya-Vāṭadhānāu³ ca Puspaçāikhara eva ca.

Die Vāṭadhāna werden also hier als *vrātya*-abkömmlinge bezeichnet. Nach Fick Soz. glied. p. 5 ff. scheint es aber ganz deutlich, dass Manu mit *vrātya* nur antochtone stämme meint, die nie ihre kastenpflichten vernachlässigten, einfach deshalb weil sie solche nie gehabt haben und überhaupt nur theoretisch einen platz in dem kastensystem einnahmen. Dass sich die bewohner von Vāṭadhāna ausschliesslich mit kriegsdienst beschäftigt hätten, ist wohl ebenso wahr wie die nachricht bei Govindasvāmin, dass überhaupt alle *vrātya* später gewesen wären(!).

An zwei stellen des Mahābhārata wird aber speziell von den 'brahmanen in Vāṭadhāna' gesprochen: in II 1190 heisst es, dass Nakula die 'brahmanen in Vāṭadhāna' besiegte, in II 1826 dass die 'brahmanen in Vāṭadhāna' dem Yudhiṣṭhira gaben brachten. Gerade diese etwas unerwartete hervorhebung der 'brahmanen in V.' — besonders an der ersten stelle — scheint die vermutungen über den wert der Manustelle zu bestätigen. Dem epischen verfasser oder zusammensteller ebenso wie dem rechtskundigen⁴ schienen wohl die Vāṭadhāna — die grosse menge der bevölkerung wenigstens — als verächtliche *vrātya*, die zu nennen überhaupt nicht der mühe wert war. In scharfem gegensatz zu ihnen standen die 'brahmanen in Vāṭadhāna' d. h. wohl einzelne ansiedelungen von

¹ Bei Jacobi SBE. XLV p. 50 n. 1.

² S. darüber ZDMG. 62 h. 4 oder 63 h. 1.

³ Nandana hat hier *Vāḍhaghāna*, Kullūka *Vāḍhadhāna* (vgl. Vāyu P. 45,115 oben). Nach Uçanas' Nitiçāstra bei Govindasvāmin leben die Āvantya und Vāṭadhāna von kriegsdienst.

⁴ Über die enge verwandtschaft zwischen MBh. und Manu vgl. bes. Bühler's vorrede zu SBE. XXV und Jolly GIAPh. II: 8, p. 15 f.

brahmanen aus den in der nähe liegenden hochbrahmanischen gegenden. So wird wohl auch der von Devendra zitierte vers, wo von den 'in Vāṭadhānaka wohnenden cāṇḍāla' (= die autochtonen bewohner jener gegend) gesprochen wird, aus irgend einer dem grossen epos und den rechtsbüchern nahestehenden quelle stammen.

Es bleibt aber noch eine frage zu erörtern — die allerschwierigste, über welche ich leider keine klarheit zu gewinnen vermag. Es ist durch die übereinstimmung zwischen Devendra und dem Kumbhakārajātaka ganz sicher, dass man Karakaṇḍu als könig von Kāliṅga schon in alter tradition kannte. Wie konnte aber ein könig eines südöstlichen reiches was zu tun haben mit einem stamme, der im nordwesten ansässig war? Es scheint mir hier nur ein weg zur erklärang offen zu stehen, der aber voraussetzt, dass unserer erzählung ein bestimmter historischer grund unterliegt, was mir übrigens gar nicht unglaublich erscheint: ich setze dann voraus, dass Karakaṇḍu, sohn des Dadhivāhana in Campā, unter den urbewohnern in Vāṭadhāna grossgezogen worden war und später nach dem osten Indiens zurückkehrte, wo er allmählich herrscher über die beiden reiche von Kāliṅga and Campā wurde. Denn die geschichte von dem streit zwischen vater und sohn braucht nicht zu den ursprünglichen zügen der geschichte zu gehören¹ — man kann sie ruhig auslassen und annehmen, dass Karakaṇḍu zuerst der nachfolger seines vaters wurde und dann allmählich die südlichen reiche eroberte. Ich gebe gern zu, dass diese erklärang, die darauf ansieht, dass die pflegeeltern Karakaṇḍu's zu den autochtonen in Vāṭadhāna gehörten, welche später durch ihn zu brahmanen erhoben wurden, kühn ist, um so mehr, weil es aus Ausg. Erz. p. 36,¹ ff. hervorgeht, dass er in Dantapura² geboren war; ich sehe aber keine andere möglichkeit — es wäre dann die dass seine pflegeeltern aus der clan der Harikeça in Vāṭadhāna stamnten, obwohl sie im Kāliṅgareiche wohnten und dass es also nur ihre alten stammesgenossen waren, die erhoben wurden. Leider bleibe ich hier bei einem absoluten non liquet stehen.

Ich weiss nichts mehr über Karakaṇḍu zu sagen. Bleiben alle gestalten der vier grossen heiligen Dumuha, Nami, Naggai und Karakaṇḍu vom dunkel der grauen vorzeit verhüllt, so trifft dies

¹ Man vergleiche die gar analoge schilderung von dem bruderkrieg in der erzählung von Nami, Ausg. Erz. p. 47.

² Die hauptstadt in Kāliṅga.

doch am meisten für den letzten zu. Vielleicht wird es anderen forschern besser gelingen den zügen ihrer lebensgeschichten lebhaftere farben zu verleihen und sie in besseren kontakt mit der wirklichen geschichte zu setzen als das mir zu tun vergönnt war. Leider ist aber in Indien die wirkliche geschichte — mindestens in den älteren perioden — so sehr mit allerlei mythen und sagen vermischt, ja, sogar hinter solchen verborgen und der sinn für wirkliche biographie so unentwickelt, dass wir wohl niemals völlige klarheit über diese dinge bekommen werden.

Nachträge.

Zu p. 1 z. 18: eigentlich soll es statt 'im Himālaya' im Anuhimavant heissen.

» » 2 » 11: *sanandighoṣa-* als epithet des wagens kommt auch in Āp. S. § 49 VIII vor; nach dem komm. ist *nandi* die musik der 12 gebräuchlichen instrumente; es muss also heissen: 'wagen . . . mit klang von allerlei instrumenten . . .'

» » 3 » 29: über *sanimīñjayati* vgl. auch Oldenberg KZ. 25, 324, Fausbøll SN. II p. 49 und K. F. Johansson Shāhbāzgarhi I 165.

» » 7 » 38: der vers im Vṛddha-Cāṇakya (XI 15) lautet:

*parakāryavīhantā ca
dāmbhikāḥ svārthasādhakāḥ
chaladveṣi mṛduḥ krūro
vipro mārjāra ucyate.*

» » 9 » 23: es giebt wie bekannt 'sieben edelsteine eines *cakra-vartin*'; hier sind wohl aber wirkliche edelsteine beabsichtigt, deren es auch sieben giebt: *vāṅkrānta*, *sūryakānta*, *hīraka*, *māuktika*, *candrakānta*, *rājāvarta* und *garuḍodgara*, vgl. Praphulla Chandra Ráy, A History of Hindu Chemistry, London 1907, I p. 99 ff.

» » 14 » 3: *kibbisakāri* auch SN. 665 ff.

» » 15 » 34: über *rājino*, das ich fehlerhaft beurteilt habe, s. Franke P. u. Skt. p. 120 ff.

» » 17 » 13: zu Mhv. III 456,1—2 vgl. auch SN. v. 201:

*Khādanti nam supānā ca¹
sigālā ca vakā kimī,
kōkā gijjhā ca khādanti
ye c'aññe santi pānayo².*

¹ B^{ai} *supānā va.*

² B^{ai} *pānino.*

Zu p. 17 z. 19 ff.: SN. v. 675 (in anm. 1 erwähnt) lautet:

*Khādanti hi tattha rudante
sāmā sabalā kākolagaṇā ca
soṇā sigālā paṭigijjhā
kulalā vāyasā ca vitudanti.*

Die worte *sāmā sabalā* (besser wohl *Sāmā Sabalā*) geben also noch eine stütze für meine ansicht, dass in jāt. 530 g. 63^a: *Sāmā ca soṇā Sabalā ca gijjhā* zu lesen ist.

» » 18 » 6: Zu Mhv. III 456,6 vgl. SN. v. 637^{a-b}:

*Asipattavanam̐ pana tiṇham̐
tam̐ pavisanti samchiddagattā.*

» » » » 13: Zu Mhv. III 456,7—8 und den damit verglichenen strophen vgl. SN. v. 674:

*atha Vetaranim̐ pana duggam̐
tiṇhadhāram̐ khuradhāram̐ upenti,
tattha mandā papatanti
pāpakarā pāpāni karitvā.*

» » » » 29: Zu Mhv. III 456,12 vgl. SN. v. 667^{c-d}:

*atha tattaayogulaṣannibham̐
bhojanam atthi tathā patirūpaṃ.*

» » 19 » 37: Ich bemerke vorläufig, dass die geschichte 'Schakal und pauke' (Pañc. I 2) auch dem verf. der Mṛcchakaṭikā bekannt war, vgl. p. 122,5—8 ed. Stenzler:

*je cumbide ambikamādukehiṃ
gade ṇa devāṇa vi je paṇāmaṃ
ce pāḷide pādatalena muṇḍe
vaṇe ṇāleṇa jadhā midange.*

» » 27 » 2: Die lesart in B ⁰*dharmokayena*⁰ ist wohl aus Ap. ⁰*dhammu*⁰ entstanden, vgl. Dh. Dut. de Rh. A³ 10: *dhamu kaena phasai*.

» » 31 » 24: Zum ausdruck 'heer des Todes' vgl. auch verschiedene stellen im Padhānasutta des SN. (vv. 425—449), in Lalit. XVIII (und im Mārasamyutta des Saṃy. Nik.); s. Windisch, Māra und Buddha p. 1 ff.¹

¹ *Mārasenā* schon in Mahāv. I 1, 7.

- Zu p. 44 anm. 2: die erwähnung des jahres 1079 — abfassungsjahr des komm. des Devendra nach Leumann — macht vielleicht in diesem zusammenhang einen bdfremden eindruck, da ja das MBh. nach Buhlers unter suchungen schon um 500 n. Chr. in wesentlich derselben gestalt wie jetzt existierte. Devendra aber setzt wohl eine ununterbrochene tradition von jainakomm., die sogar bis 454 n. Chr. zuruick ging, vor, und ich meine also, dass sich die geschichte von Domuha schon da vorfand und somit nicht sicher aus dem epos geholt zu sein braucht.
- » » 46 z. 9 ff.: eine geschichte von einem maler, die mit der hier angefuhrten zum teil ubereinstimmt findet sich in KSS. V 28 ff. und Siṅhāsanadvātriṅcikā 1 (Weber I. St. 15, 302).
- » » 51 anm. 1: die identitat von Mahāsenā und Pradyota wird durch den von Lacôte in JA. 10, VII, p. 35 ff. veroffentlichten sarga 1 des Brhatkathāṅṅlokasaṅgraha bewiesen, wo der könig in v. 5 Mahāsenā, in v. 36 aber Pradyota genannt wird.
- » » 52 z. 16: bei Kṣemendra, wo die geschichte von Lohajāṅgha II 76 ff. steht, heisst die courtisane *Rūpinī*: Brockhaus hat *Rūpinikā*, Durgāprasād aber *Rūpanikā*.
- » » 59 » 3: bei Kṣemendra findet sich die strophe nicht.
- » » 60 anm. 1: in bezug auf den alter des Guṇāḍhya bin ich der allgemein angenommen ansicht Buhlers gefolgt, nach welcher G. im 1:^{sten} oder höchst 2:^{ten} jahrh. n. chr. lebte¹. Neuerdings hat aber Speyer in seinen 'Studies about the Kathāsaritsāgara', Amsterdam 1908 (= Verhandl. d. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, VIII: 5) p. 44 ff. eine neue ansicht zu begrunden versucht: er meint Guṇāḍhya lebte etwa um 400 n. Chr. (p. 56). Ich glaube aber, dass die folgerungen Speyers verfehlt sind und zwar aus folgenden grunden: Speyer

¹ S. Lévi, der früher (Le Theatre indien p. 317) aus das 3:^{ten} jahrh. n. chr. dachte, scheint jetzt für das 2:^{ten} eingetreten zu sein (Le Nepal II p. 63).

Zu p. 60 anm. 1: sagt (p. 48) von den 1.^{sten} buch, Kathāpīṭha: 'therefore, we are constrained to place the book which records such miraculous things about Sātavāhana and pretends to be composed by Sātavāhana himself (Kathās. 8,37) in a very long time after the historical Sātavāhana. Placing this king as Vincent A. Smith does, in the third quarter of the 1st century A. D. it will be impossible to claim for the Kathāpīṭha and consequently for the Br̥hatkathā a date earlier than the third century of our era, the date fixed by Sylvain Lévi'. Dies ist ganz richtig — oder es wäre eber ganz richtig, wenn die wörter 'and consequently for the Br̥hatkathā' nicht da wären. Ich bin mit Speyer völlig darin einverstanden, dass das Kathāpīṭha eine späte komposition ist — teilt es doch mit Kālidāsa Ragh. 6, 24 die ansicht von dem grossen alter der stadt Pūṭaliputra. s. Speyer p. 54 — nur ist das buch nicht von Guṇād̥hya. Das scheint mir u. a. auch der name des 2.^{ten} buches, Kathāmukha, zu zeigen; auch scheint es ja kaum glaublich, dass Guṇād̥hya mit einer solchen menge phantastischer erzählungen über sich selbst seine arbeit anfangen sollte¹. M. e. mag man gern das Kathāpīṭha in 4.^{te} jahrh. herabrücken, das bedeutet nichts für den alter des grossen werkes.

Weiter stützt sich Speyer darauf, dass im lam-baka Ratnaprabhā (KSS. XLl 9 ff, Br̥hkm. XIV 392 ff.) eine geschichte von Nāgārjuna vorkommt. Dieser, der nach Kern um 150 n. Chr. lebte, könnte natürlich nicht in einem werk, das sehr wahrscheinlich etwa 50—80 jahre früher entstanden sein sollte, erwähnt sein. Freilich nicht; aber das stück von Nāgārjuna kann in eine spätere redaktion der Br̥hatkathā interpoliert geworden sein²; oder Nāgār-

¹ Das Kathāpīṭha fehlt in dem Br̥hatkathāḥlokaśamgraha. Vgl. Hertel Südl. Pañc. p. XV ff.

² Wir müssen m. e. genau damit rechnen, dass die Br̥hatkathā, das wahrscheinlich ebenso oder beinahe ebenso gross war wie das MBh. auch in ähnlicher weise umgearbeitet worden ist. Ein teil der verschie-

Zu p. 60 anm. 1: juna lebte früher als man es angenommen hat. Übrigens lässt es sich vielfach beobachten, dass sich schon bei lebzeiten oder kurz nach dem tode über menschen, die wie Nāgārjuna als zauberkundig und in besitz des höheren wissens angesehen werden, die wunderbarsten geschichten in umlauf kommen. Man braucht nur an die späteren meister des *yoga* denken, z. b. Hemacandra (1088—1172 n. Chr.) oder Bābū Nānak (1469—1539 n. Chr.), über welche schon bei ihrer lebenszeit oder kurz danach wunderbare dinge erzählt wurden, vgl. Bühler *Leben d. Hemac.* p. 48 usw., *Oman Mystics, Ascetics and Saints*, London 1905, p. 31 ff. und R. Schmidt, *Fakire und Fakirthum*, Berlin 1908, p. 35 ff. Besonders belehrend ist der fall des Cāitanya; er lebte 1484—1527 n. Chr. und seine biographien, von denen die ältesten das Cāitanyabhāgavata des Vṛndāvanadāsa (1507—1589), das Cāitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja (geschr. um 1615) und das Cāitanyamaṅgala von Trilocanadāsa (1523—1589) sind, sind voll von wunderlichkeiten. Vgl. Stursberg *Das Caitanyacaritāmṛta des Kṛṣṇadāsa Kavirāja*, Leipzig 1907.

Weiter beruft sich Speyer darauf, dass sich in KSS. LXX 5 ff., Brhkm. IX 172 eine erwähnung des betelkauens sich findet. Kern hat nämlich früher die entdeckung gemacht, dass sich das betelkauen erst bei den schriftstellern des sechsten jahrhunderts findet. Dem sei wie es will — für die datierung des Brhatkathā reicht die stelle nicht aus. Speyer sagt selbst (p. 50), dass in den Avadānamālā's das betelkauen nach den mahlzeiten zu Buddha's zeit vorkommt, nicht aber in ihrer vorlage, Avadānaçātaka. Es scheint dann etwas wunderlich, falls man nicht

denheiten zwischen Somadeva und Kṣemendra lassen sich wohl so deuten, dass die beiden verf. verschiedene rezensionen des Guṇādhya benutzten. Noch mehr scheint eine solche ansicht durch die spärlichen nachrichte von Lacôte über den Brhatkathāçlokasaṅgraha bestätigt zu werden. Dieselben betrachtungen über die Brhatkathā finden sich, wie ich nachträglich sehe, bei Hertel Südl. Pañc. p. XIII.

Zu p. 60 anm. 1: auch so schliessen könnte: in der Brhatkathā spuckte der prinz Mṛgāṅkadatta (von ihm ist a. a. o. die rede) einfach, bei Somadeva und Kṣemendra spuckt er betelsaft.

Einen noch weiteren grund, worauf so grosse wicht gelegt wird, dass eine gänzliche umdatierung des indischen drama daraus zu folgen scheint, führt Speyer p. 51 ff. an. Es ist kurz das folgende: in KSS. LX 118 (119 Brockhaus) heisst es:

*dvayor dattapadā sã¹ ca tayor ucchritayoç calã
na çaknoti ciram̄ sthãtum̄ dhruvam̄ ekam̄ ri-
muñcati.*

Diese ganz allgemeine sentenz, die sich sicher an vielen stellen der indischen litteratur finden wird, steht auch in Mudrãrãkṣasa p. 170 Telang:

*atyucchr̄ite mantr̄iṇi pãrthive ca viṣṭabhya pãdãv
upat̄isthate Çr̄iḥ,
sã str̄isvabhãvãd asahã bharasya tayor dvayor eka-
taram̄ jahãti.*

Auch in Tantrãkhyãyika I 56 soll der vers vorkommen. Da nach Hertel Tantrãkhyãyika nãher mit dem Pañcatantra-auszug des Guṇãdhyã verwandt zu sein scheint, schliesst Speyer (p. 52): 'either Viçãkhadatta borrowed the stanza from Pañc. respectively from the same authority as Pañc. did, or that oldest recension of Pañc. is younger than Mudrãrãkṣasa. As to the former member of the alternative, it is expressly stated in Tantrãkhy. that the stanza is a quotation (*sãdhu cãitad ucyate*). So it becomes very improbable that Viçãkhadatta took it from Pañc. Nor is it likely that he took it from any other text'. Also muss Pañc. aus Mudrãrãkṣasa citiert haben, und weil die Brhatkathã um 400 n. Chr. verfasst ist 'the date of the Mudrãrãkṣasa is needs to be put at last one generation before that time'. Es ist eigentlich hier nicht der logische fehler — denn es soll ja doch bewiesen

¹ Çr̄i.

Zu p. 60 anm. 1: werden, dass Guṇāḍhya um 400 n. Chr. schrieb, was hier als sicher vorausgesetzt wird — der hier die grösste verwunderung erweckt, sondern die auseinandersetzung über die entlehnung einer solchen strophe wie die angeführte. Es wird jedermann bekannt sein, dass sich stropfenähnlichkeiten innerhalb indischer werke in tausenden und wieder tausenden finden. Könnte man also nach der methode Speyer's schliessen, dann wäre es bald mit der chronologie in der indischen litteraturgeschichte gut bestellt; leider — oder vielleicht glücklicherweise — lässt sich das nicht thun, und ich finde also keinen grund dafür von der datierung Bühler's für die Brhatkathā oder von der zeitbestimmung des Mudrārākṣasa, die durch Jacobi, Telang und Macdonell zu stande gekommen ist¹, zu weichen.

Schliesslich zieht Speyer (p. 54 ff.) hervor, dass in KSS. LXXXIX 3 und Brhkm. IX 2, 718 Nepal genannt wird, dass in KSS. LIII 92 und LXXVIII 11 *dināra's* genannt werden, während dem Kṣemendra Brhkm. IX 2, 279 *rūpaka's* hat und endlich, dass in KSS. XXXVII 36 ff. die Tājik's erwähnt werden — alles sahen, die nicht von der geringsten bedeutung sein können, da man ja unmöglich bestimmt sagen kann, dass sie wort für wort ähnlich bei Guṇāḍhya vorkamen.

Somit bleibe ich bei der zeitbestimmung Bühler's und sehe im folgenden gänzlich von Speyer's ausführungen ab.

- » » 64 » 1: oder *siddha* ist = *siddhapuruṣa* 'zauberer, *yogin*'.
- » » 76 z. 14 ff.: eine parallella zu Çukasapt. simpl. 30 findet man in KSS. V 50 ff. = Brhkm I 186 ff.

¹ Etwa 700—900 n. Chr., falls nicht Jacobi's sehr exakte datierung richtig sein sollte. — Ubrigens noch eine sache: Speyer scheint doch (p. 53) damit einverstanden zu sein, dass Mrchakaṭikā älter oder mindestens gleichzeitig mit Mudrārākṣasa ist. Es ist aber aus Mrch. p. 67,17—20: *jñātin viṭān svabhujavikramalabdharṇān rājāpamānakupitānṇca narendrabhṛtyān uttejayāmi suhrdah parimokṣaṇāya Yāugandharāyaṇa iva Udayanasya rājño* ziemlich bestimmt zu schliessen, dass Çūdraka jünger war als Guṇāḍhya. Wie verträgt sich dies mit Speyers hypothese?

- Zu p. 84 z. 20 ff.: die worte 'frei davon' usw. sind fehlerhaft übersetzt. Es soll heissen: 'mann bist du ja schon — du bist weder ennuh oder noch weib — durch deine früheren thaten, ohne dass ich dich als solchen erkenne. Was weiter die herrschaft des reiches betrifft, wer könnte sie wohl in besitz nehmen, da ich den titel: 'gemahlin deines bruders, des kronprinzen' führe.
- » » 91 » 29 » zu dem text des Utt. IX habe ich zwei hdschr. gelesen, eine, die mir Prof. Jacobi im sommer 1907 in Bonn freundlichst zu verfügung stellte, und eine andere aus der handschriftensammlung der Berlinerbibliothek (Weber Cat. d. Berl. Handschr. 1906).
- » » 98 » 33: eine andere jainistische version der sage von Nami findet sich in den *Āvaç. erz.* XVIII 45.
- » » 116 anm. 2: über jāt. 9 vgl. auch Rhys Davids *Buddhist Birth Stories* p. LII n. 1. — Graue haare als todesboten werden auch in *Bṛhatkathāçlokasaṃgraha* 1,37 erwähnt.
- » » 121 » 2: über Pāuṇḍravardhana — auch die namensform Puṇḍravardhana kommt vor — vgl. auch Stein zu *Rājatar.* IV 421 (= Kalhaṇa's *Chronicle of the Kings of Kas'mīr* I p. 160).
- » » 140 z. 16: über menschenopfer vgl. auch Tawney I p. 445.
- » » 145 » 9: freilich scheint nach J. J. Meyer p. 137 die Pada-candrikā der älteste der drei komm. zu sein. Doch entstammt sie wohl einer viel späteren zeit als Daṇḍin, wo dann schon die *pūrvapīthikā* der tradition gemäss als dem Daçak. angehörig betrachtet wurde.
- » » » » 37: auch der *Bṛhatkathāçlokasaṃgraha* ist wohl kaum die vorlage des Petrus Alphonsus gewesen. Vielleicht findet sich die geschichte sogar dort nicht.

Verzeichniss der druckfehler.

(Die zeilen sind immer von oben an gezählt).

- P. 12 z. 31 lies *rāudrakarmebhiḥ* statt *rāndrakarmebhiḥ*.
 » 13 » 6 » *tejasam̐yutā* statt *tejasam̐yuta*.
 » » » 11 » *yutā* statt *yuta*.
 » 14 » 12 » *teṣām* » *tesām*.
 » » » 29 » *hastesu* » *hastesu*.
 » » » 30 » *praduṣṭamānasā* statt *praduṣṭamānasā*.
 » » » 31 » *hastesu* statt *hastesu*.
 » » » 32 » *gātrāṇi* » *gatrāṇi*.
 » 15 » 10 » *teṣāṃ* » *teṣāṃ*.
 » 16 » 27 » *kṛṣṇehi* » *kṛṣṇehi*.
 » » » 28 » *kṛṣṇaprānakā* statt *kṛṣṇaprānakā*.
 » » » 38 » *agnitīkṣnamukhā* statt *agnitīkṣnamukhā*.
 » » » 40 » *çaktitīkṣnamukhā* » *çaktitīkṣnamukhā*.
 » 17 » 32 » *Çyāma-Çabalāu çonu ca gṛdhrāu ca* statt *Sāma-Çabalāu çronāu ca gṛddhāu ca*.
 » 18 » 21 » *çlaksṇitāni* statt *çlaksṇitāni*.
 » 19 » 33 » *Samudraçr̥ir* statt *samudraçr̥ir*.
 » 20 » 10 » *asthibhastr̥āsadr̥kāyo vārdhake* statt *asthibhastr̥āsatt̥ak-kāyo vārdhako*.
 » 24 » 1 » *Rupanikā* statt *Rūpinikā*.
 » 25 » 36 » *pāṃsukr̥īḍakam̐* statt *pāṃsukr̥īḍakam̐*.
 » 29 » 30 » *kīrṭesi* statt *kīrṭesi*.
 » 31 » 27 » *kāmānām̐* statt *kāmānām̐*.
 » 32 » 19 » *satt̥hi* statt *satt̥i*.
 » » » 24 » *ṣastim̐* » *ṣastim̐*.
 » 35 » 10 » *mātāṅgāv* statt *mātangāv*.
 » 45 » 5 » *Kṛṣṇa* statt *Kṛṣṇa*.
 » » » 13 » *Vṛṣaparvan* statt *Vṛṣaparvan*.
 » 55 » 32 » *dittham̐* statt *dittham̐*.

- P. 72 z. 17 lies *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
 » 81 » 12 » *Agaladatta* statt *Adaladatta*.
 » 83 » 3 » *Vikramarāja* statt *Vikramarājā*.
 » 92 » 11 » *saddā* statt *sāddā*.
 » 93 » 23 » *jujḥāṇaṃ* statt *jujḥāṇām*.
 » » » 24 » *appāṇaṃ* statt *appāṇam*.
 » 101 » 29 » *Kāṣ.* statt *Kāus*.
 » 111 » 33 » *bahūnām* statt *bahūnaṃ*.
 » » » 38 » *phalahetū* » *phalahetu*.



Verzeichnis der druckfehler und verbesserungen.

Leider finden sich in der abhandlung eine menge von druckfehlern, die in dem früher beigegebenen verzeichnis nicht aufgenommen worden sind. Die leser werden also gebeten dieses verzeichnis statt des früheren zu benutzen. Interpunktionsfehler sind hier nicht berücksichtigt geworden. Es hat sich leider auch herausgestellt, dass die durchsicht des manuskripts durch Herrn E. Stumpff allzu wenig effectiv gewesen ist, was ich nur bedauern, nicht aber verbessern kann. Die berichtigung von mehreren, kleineren ungenauigkeiten in übersetzungen u. s. w. verdanke ich Herrn Cand. phil. H. Smith.

P. 2 z. 1 lies: Māhārāṣṭrī — ib. z. 5: in der stadt Mithilā, dem grosskönigsresidenz — ib. z. 6—7: der seinen hofstaat im zaume hielt — ib. z. 21: zu *anupadaka*^o (*B anupadoko*, *M anupadako*) vgl. Divyāvad. p. 619,²² — ib. anm. 1: die bemerkung über *savāi-jayanta* ist zu streichen — P. 3 z. 10: Dann — ib. anm. 1: vgl. auch Leumann Album Kern 391 ff. — ib. anm. 6: Mārasāmyutta und Sāmy. — P. 4 z. 20: findest — ib. z. 22: heilige — ib. anm. 5: sānikhya (an zwei stellen), hätte — P. 6 anm. 1: loi p. 568 — ib. anm. 4: BM haben *çrot(r)am ovāya* (nach Smith *odhāya* zu lesen) — ib. anm. 6: 18,⁵⁶ — P. 8 z. 1: träge und unverständig nach Senart; BM haben *pramattā varabuddhino* — ib. z. 5: schreckliche — ib. z. 19—20 u. a.: man kann nämlich dem grossen heerführer Tod unmöglich entrinnen — P. 10 z. 12: kein — ib. z. 26: nannte — ib. anm. 2: V p. 128 anm. — P. 12 z. 7: während — ib. z. 12: *Rāuravāu* — ib. z. 19: *Patāpano* — ib. z. 22: *rāudrasatvehi* — ib. z. 23: *satvām* und *pratyekaṣoḍaṣṭadesu* — ib. z. 31: *rāudrakarmebhiḥ* und "satvehi — ib. z. 33: ^o*satvehi* — ib. z. 34: *catukarṇā* — P. 13 z. 2: *catudvārā* — ib. z. 6: *tejasāmyutā* — ib. z. 10: *ayopākārapariyantā* — ib. z. 11: *yutā* — ib. z. 15: *sadāyasaphālāsphārā* — ib. z. 16: *romahar-anarūpā* — ib. z. 19: *dukhā* — ib. z. 27: ja — ib. z. 36: *satvā*

und *mahākilbiṣākarakā* — ib. z. 37: *pratapyamti* — P. 14 z. 5: es ist wohl *danḍehi sthūle narakapālakā* zu lesen (ebenso in 456,¹¹ *āyase Yamapāurusā*) nach Smith — ib. z. 6: *katakilbiṣā* — ib. z. 10: *tante 'ham* — ib. z. 12: *teṣām* und *anupūrvaḥ* — ib. z. 14: *ūrdhapādām adhoḥirām* — ib. z. 15 und 19: *pralambayitvā* — ib. z. 16: *ūrdhwapādām* — ib. z. 18: *satvā* und *adhoḥirāḥ* — ib. z. 28 und 32: *pāṭenti* — ib. z. 29 und 32: *hasteṣu* — ib. z. 30: *praduṣṭamānasā narāḥ* — ib. z. 31: *praduṣṭamānasamkalpā* — ib. z. 32: *āyasehi nakhehi* — ib. z. 33: *gātrāṇi* — ib. z. 36: *krodhavaḥānugāḥ* — ib. z. 38: *yehicchindanti* — P. 15 z. 7: Dh. 2 — ib. z. 10: *teṣām samchinnagātrāṇām* — ib. z. 11 und 12: *teṣām* — ib. anm. 3: *samchinnagattām* — P. 16 z. 3: *te 'vagāhanti* — ib. z. 7: *vedanām* — ib. z. 15: *evanirūpām* und *satvā* — ib. z. 18: *Kuṇapam* — ib. z. 19: *nirmuktāḥ* — ib. z. 26: *bhittvāna* — ib. z. 27: *kṛṣṇehi* — ib. z. 28: *kṛṣṇapṛāṇakā* — ib. z. 29: *bhittvāna* und *mānsaḥṇitabhojanāḥ* — ib. z. 38: *agnitikṣṇamukhā* — ib. anm. 2: *ḥaktitikṣṇa*⁰ — P. 17 z. 1: *drumām* und *ḥobhanām* — ib. z. 10: *ūrdhavṛkṣe* — ib. anm. 1: jāt. 544 g. 153 und *Ḥyāma-Ḥabalāu ḥoṇāu ca ḡḍhrāu ca* — P. 18 z. 6 (ebenso 8, 10 und 14): *Asipatra*⁰ — ib. z. 20: *nadīm* — ib. z. 21: *teṣām* — ib. z. 22: *ḥlakṣṇitāni* — ib. z. 23: *aṅgāni* — ib. z. 28: g. 61 — ib. z. 29: *'mkuḥehi* — ib. z. 30: *bhumjāventi* — ib. z. 32: steht — ib. anm. 1: jāt. 544 — ib. anm. 2: *ayoviṣkam̐bhanehi* und *viṣkam̐bhayitvā* — P. 19 z. 1: *samtaptām* und *pāyāyanti* (ebenso z. 3) — ib. z. 2: *teṣām* — ib. z. 3: *vilinakām* — ib. z. 11 und 13: *⁰sāriṇāḥ* — ib. z. 12: *narakām* — ib. z. 14: *ye, karmāṇi* und *mānuṣāḥ* — ib. z. 16 *yonīḥ* — ib. z. 17: *mānuṣāḥ* und *⁰kuḥalākārā* statt *kuḥalācārā* — ib. z. 33: *Samudraḥṛir* — P. 20 z. 2: *yuvarād* — ib. z. 3: *yāvanam* — ib. z. 4: *vārdhakam* — ib. z. 8: *uccān nimne nimnāc cocce* — ib. z. 10: *asthibhastrāsadrkkāyo vārdhake* — ib. z. 15: *tathāstho 'pi* — ib. z. 16: *jakṣuḥ* — ib. z. 17: *⁰kalevaram* — ib. z. 18: *āspadīkṛtam* — ib. z. 20: *viviḥuḥ ca nirīyūḥ cānekaḥo* — ib. z. 21: *ekaḥ ca* — ib. z. 23: *sāram āsādayan* — ib. z. 24: *praviveḡādhikādhikam* — ib. z. 25: *bhrḥam* — ib. z. 27: *'ḥnann avyagram āmiṣam* — ib. z. 28: *babhūvātyantamadhyagāḥ* — ib. z. 30: *samcukocā*⁰ und *muktaviṣṭham* — P. 21 z. 2: *turamḡahastāir akṛṣya* — ib. z. 3: *taratpravahaṇam* und *kuṅjarakalevaram* — ib. z. 6: *kṛtadvārān* — ib. z. 8: *vāyasaḥ cakre viṣvagdigavalokanam* — ib. z. 9: *paḥcān nirādvāitam* — ib. z. 10: *aham* — ib. z. 12;

bhūyo 'pi — ib. z. 13: *ākramyamāṇam abhitas tan* usw. — ib. z. 14: *smābdhāu* — ib. z. 16: *prāṇāṅ ca* — ib. z. 19: *rāgavān hasti*^o — ib. z. 20 und 29: *kāka ivāmuṣmin* und *maṅksyāmi* — P. 22 z. 16: 'in Benares regierte' — P. 24 z. 1: *Rūpaṇikā* — ib. z. 9: *praviṇḍat vātaṅḍitale* — P. 25 z. 36: *pāmsukrīḍakam* — P. 26 z. 7: *svalamkṛtā* — ib. z. 8: *pāmsukrīḍakam* — ib. z. 26: *tvām* — P. 27 z. 7: *appam* — ib. z. 25: *catuttham* — ib. z. 27: *yo 'ham* — ib. z. 28: *kocid uparudhyati* — ib. z. 29: *adhanasya anāgā-rasya* — ib. z. 34: *tatiyam* — P. 28 z. 8: *sotthim* — ib. z. 25: *bhadram* — ib. z. 26: *ḍayhamānamhi* — ib. z. 33: *kumbhena* — ib. z. 35: *paṅcamam* — P. 29 z. 2: *sadāpi* — ib. z. 15: der jātakakomm. und die meisten hdschr. zu Therīg. 284 haben *pari-niṅḍhitam*; Therīg. 283 hat die lesart *osenti*, was ja zu B *osanti* stimmt — ib. z. 30 und 31: *Ḷronaka* — ib. z. 34: *kāhāmi* — ib. z. 37: *upamān* — P. 30 z. 5: *kunjaro* — ib. z. 11 und 21: *vyāyāma* — ib. z. 14: *vihamḅamo* — ib. z. 18: *nirato* — ib. z. 25: *Ḷamḅā* — ib. z. 26: *samudram* — P. 31 z. 5: *Dirghayu* — ib. z. 17 und 20: *maranam* — ib. z. 26: *āmantremi bhavan tava* — ib. z. 27: *kāmānām* — ib. z. 35: *paṅḍipajjassu* (ebenso p. 32 z. 10) — P. 32 z. 5 *tām* — ib. z. 8: *hemakappanavāsasāḅ* — ib. z. 9: *tomaramkusapaṅḍhi* — ib. z. 18: *sārvālamkārabhūṅḍitā[ni]* — ib. z. 19: *satthi* und *sabbālamkārabhūṅḍitā* — ib. z. 22: *ārūlhā gā-manīyehi* — ib. z. 24: *ḷastim* — ib. z. 25: *tām* — ib. z. 33: *soḷasitthisahassāni* — ib. z. 35: *rajjam* — P. 33 z. 4: *sumbhakan* — ib. z. 13: 460, 2 ff. — ib. z. 15: *pāteya* — ib. z. 17: *grḅḅitvā* — ib. anm. 2 soll ausgehen — P. 35 z. 10: *mātāḅḅāv* — ib. z. 12: *jātir* — P. 37 anm. 1: *assusamuddo* und *nagaram* — P. 40 z. 22: *ratthāni* — P. 45 z. 5: *Kṛṣṇa* — ib. z. 13: *Vṛṣaparvan* — P. 46 anm. 2: *Candapaccota* ist nach Mabel Bode in JPTS. 1894—96 p. 57 anm. als *Candapajjota* zu lesen — P. 47 z. 6—7: Dann erhielt sie eine ausserordentliche schönheit usw. — P. 52 z. 16 und 23: *Makaradaṅḅstrā* (ebenso p. 53 z. 4) — P. 54 z. 1: *surakulam* — ib. z. 19: *kimcid* — ib. z. 27: *svāminyety* — ib. z. 34: *janmany amanyata* — P. 55 z. 6: *yoṣij jagāda* — ib. z. 7: *Makaradaṅḅstrā* — ib. z. 13: *jūyāriyam* — ib. z. 20: *grḅham* — ib. z. 25: *desaccāyam* — ib. z. 31—32: *sarveṣv aḅḅeṣv atāḅlyata* — ib. z. 32: *ḍittham* — ib. z. 35: 60 — P. 56 z. 1: 63 — P. 58 z. 14: *Gorakṣakaḅ cāiva* — P. 59 z. 4: *kas tad* und *grḅhasaṅḅnakam* — ib. z. 11: *tām* — ib. anm. 2: an die identitāt — P. 60 z. 11: *andere* — ib. z. 23: *Mūladeva* und *D* — P. 62 z. 29—31: denn

vornehmen leuten wird der verkehr mit huren als verboten dargestellt — P. 68 z. 1—2: Jetzt bin ich unbewaffnet, deswegen ziemt es sich nicht mut zu zeigen — ib. z. 4—5: denn auch grosse männer werden in dieser welt leicht vom unglück betroffen — ib. z. 6—7 vll.: wer besitzt immer die Lakṣmī? Für wer ist die liebe immer fest? — P. 70 z. 29: ehrwürdige — P. 71 z. 24—25 vll. besser: aus verwirrung erkennt man die liebe — P. 72 z. 17: *Vikramarāja* — P. 73 z. 3: verzeihung bekommst du erst, wenn du ihn (den Mūladeva) hierher führst — ib. z. 5: ich habe *ūṇimā* nach Jacobi mit 'vollmondstag' übersetzt; nach Smith ist es eher = *ūnendupūrṇimā* B. V, 251 'mond einen tag vor dem vollmond' Čāçvata 195 — ib. z. 14—15: nur möge sie so thun, wie sie es wünscht' — ib. z. 29: grüsste — P. 74 z. 2—3 besser: 'gib dem kaufmann die hälfte, wäge es aber zuerst vor meinen augen' — ib. z. 23: Jetzt ist jene gelegenheit da — ib. z. 37: wo er auf bitten des M. usw. — P. 75 anm. 4: Kṣemendra — P. 76 z. 15: 38 — ib. z. 25: war — P. 78 z. 23: Maṇḍiya — ib. anm. 2: schätze — P. 80 z. 7—8: 'dies ist für mich eine gelegenheit [in die nähe des königs] zu gelangen' — ib. z. 14: aus der — ib. z. 21: herzen — P. 81 z. 12: Agaladatta — P. 82 z. 7: denselben — ib. anm. 1: einen — P. 83 z. 3: *Vikramarāja* — P. 84 z. 9: er — ib. z. 11: charakter — P. 85 z. 2: ihn töten, sie dann mit gewalt nehmen' — ib. z. 9: *tittayara's* — ib. z. 32: den hals (statt die schulter) — P. 86 z. 11—13: 'Die handlungen, die ein wesen in dieser oder irgend einer anderen existenz verübt hat, muss es wieder abtragen, andere leute sind nur die mittel' [des *karman*] — P. 87 z. 14: *tīrthakara's* — P. 88 z. 10: umgekehrter — ib. z. 21: Wegen feindschaft in irgend einer früheren existenz usw. — P. 89 z. 17—18: Mit eintausend und acht mädchen aus der Ikkhāgafamilie usw. — P. 90 z. 15: die ehrwürdige — P. 91 z. 5: um seine — ib. z. 30: *wasantamoḥaṇijjā* — P. 92 z. 11: *saddā* — P. 93 z. 3: *bhittūṇam* — ib. z. 7: *vālaggapoiyāo* — ib. z. 23: *kim nu jujjhāṇam* — ib. z. 24: *appāṇam* — P. 94 z. 6 und anm. 1: *kalam* — P. 95 z. 13: *pajjavatthio* — P. 101 z. 29: Kāuṣ — ib. z. 32: Wer — P. 102 z. 19: mindestens — P. 103 z. 1 ff.; scheint mir der umstand, dass die alte . . . zu erzählen hat, mehr als andere dafür zu sprechen, dass sie nicht viel vor der zeit Buddha's fiel — ib. z. 6: Das letztere heisst — ib. z. 29: betrafen — P. 104 z. 37: *ayaṃ rukkho nipphalatāya nīlobhāso* — P. 107 z. 21: *adhavassa* — ib. z. 24: *dahyamānāyāṃ* — ib. z. 25: *bhikkūno* — *ib.*

anm. 2: *yesan* und *kiñcana* — P. 108 z. 13: *yesan* und *kiñcanañ* — P. 109 z. 21: *pamādam* — ib. z. 22: *pajam* — P. 110 z. 31: *tirochadam* — ib. z. 33: *sirim* — ib. z. 34: *mūlam* und *upāgacchīm* — P. 111 z. 33: *bahūnām* — ib. z. 38: *phalaketū* — P. 117 z. 32: enthalten — ib. anm. 2: *Nemikumāro* und *Nemi* — P. 118 z. 15: schrecklichen — P. 123 z. 1: zerstört (da *khaiga* = *kṣayita-* ist) — P. 125 z. 33: in ein kästchen, das keine löcher hatte — P. 126 z. 18: *kheta* ist = *vidyādharma* — ib. z. 28: das mädchen — P. 131 z. 5: 'ein tugendreicher könnte in die fremde, in den urwald oder usw. — ib. z. 37: *Yavanāṃc cāiva* — ib. z. 38: *Nagnajitpramukhaṃc cāiva* — P. 132 z. 5: *Gāndhārāms tarasā* — ib. z. 10: liess — ib. z. 13–14: *Girivrajagatāc cāpi* und *Ambaṣṭhaṃc ca Vāṭhaṃc ca Gāndhārāc ca* — P. 135 z. 8: erreichen — P. 141 z. 21: motivwanderung — P. 142 z. 8: *vanāntam* — ib. z. 9: *anusaranti, kam* und *deṇam* — ib. z. 10: *kurāṅgi* — P. 145 z. 23: ausgemacht — P. 152 z. 15 ff.: So lief er in der richtung des waldes den weg entlang, die leute konnten ihn nicht einholen; so wurden die beiden nach dem wald geführt — P. 154 z. 20: einen — P. 155 anm. 2: in sanskrit — P. 156 z. 8: nach — P. 157 z. 2: an den füßen — ib. z. 5 besser: unsere erben — ib. z. 10 ff.: 'Wie in der abenddämmerung viele vögel sich auf einem bäume versammeln, wie wanderer, die . . . zusammentreffen, am morgen aber . . . fortziehen, so usw. — P. 158 z. 29: Anm. Marc. XXXI, v. 24 — P. 159 z. 17 (auch 18 und 24): *Dadhivāhana* — P. 160 z. 22: *Dadhivāhana* — P. 163 s. 29: es sei denn, dass . . . — ib. z. 30: *Vāṭadhāna* — P. 167 z. 25: das alter — ib. z. 27: höchstens und Chr. — ib. anm. 1: an das 3^{te} und Chr. — P. 168 z. 1: von dem — ib. z. 25: das alter.

378.115
111